Gérard Lebrun

Kant y el final de la metafísica.

Ensayo sobre la *Crítica del Juicio*

escolar y mayo
EDITORES

"Aquí, la Crítica hace las veces de teoría". Entiéndase: ya no es simplemente, como aún podía parecer en la Dialéctica Trascendental, prueba de la vanidad de cualquier teoría hiperfísica (pues esto todavía dejaba difusa la idea de lo suprasensible y se prestaba a una interpretación escéptica o positivista), sino que **tiene como misión dibujar el contorno de la finitud con respecto a lo suprasensible, precisar en qué sentido el no-saber es más que la ignorancia teórica, la prohibición de ir más allá.** Su meta explícita es articular la crítica teórica con la crítica práctica y recorrer como al ralenti el camino que lleva de una a otra. Pero la continuidad de este tránsito viene asegurada, como sabemos, por un hilo conductor: la crítica última de la teología.

escolar y mayo EDITORES

www.escolarymayo.com





La publicación en castellano de *Kant y el final de la metafísica,* a la que muy pronto seguirán *El reverso de la dialéctica* y *La paciencia del concepto,* para completar así la edición de todas las grandes obras de Gérard Lebrun (1930-1999), expresa con claridad el propósito que dirige la colección *Análisis y Crítica* de Escolar y Mayo Editores: ofrecer al lector libros cuya solidez filosófica los convierta en inexcusable perspectiva –y punto de anclaje– con los que orientarse en el conocimiento de la historia de la filosofía. En el caso de *Kant y el final de la metafísica,* testimonio sobresaliente del magnífico profesor que fue Gérard Lebrun, esa perspectiva la proporciona un libro que, sin temor a equivocarse, se encuentra entre los mejor documentados, entre los más rigurosos, y al mismo tiempo entre los más sugerentes, de todos aquellos que sobre la filosofía de Kant y, en particular, sobre su decisivo despertar del sueño dogmático, se han escrito en la segunda mitad del siglo XX.

COLECCIÓN DE *ANÁLISIS Y CRÍTICA* 2008

Jean-François Kervégan
Hegel, Carl Schmitt.
Lo político: entre especulación y positividad.

Gérard Lebrun
Kant y el final de la metafísica.

Yves-Charles Zarka
Filosofía y política en la época clásica.

Domenico Losurdo
Autocensura y compromiso
en el pensamiento político de Kant.

Gérard Lebrun
El reverso de la dialéctica.
Hegel a la luz de Nietzsche.

Michael Heinrich
Crítica de la economía política.
Una introducción.

Gérard Lebrun
La paciencia del concepto.
Ensayo sobre el discurso hegeliano.

Colección de Análisis y Crítica

Gérard Lebrun

Kant y el final de la metafísica.
Ensayo sobre la *Crítica del Juicio*.



Gérard Lebrun

Kant y el final de la metafísica.
Ensayo sobre la *Crítica del Juicio*.

Traducción de Alejandro García Mayo



1ª Edición, 2008.

Diseño de cubierta y maquetación:
Escolar y Mayo Editores S.L.

ISBN: 978-84-936111-1-8
Depósito legal: M.3.222-2008

Impreso en España / Printed in Spain
Lerko Print S.A.
Paseo de la Castellana 121
28046 Madrid



Para Jean-Marc Chauvin, alias Mickey

PRÓLOGO

Este libro no es un nuevo comentario de la *Crítica del Juicio*. Si esa fuese su finalidad, el desequilibrio resultaría patente, dado que la primera parte está consagrada al estudio de textos de la Dialéctica trascendental; las diferencias en ella serían estridentes, pues no se ha tematizado la génesis de los conceptos kantianos (en Baumgarten y Blumenbach, particularmente). Pero nuestro propósito no era competir con una obra como la de Bäumler; no hemos pretendido ni reconstruir la composición de la tercera *Crítica*, ni remitirla a sus fuentes. Hemos querido mostrar solamente que la última *Crítica*, lejos de ser –como en ocasiones se ha sostenido– la peor compuesta de las tres, trata de resolver metódica y continuamente un problema preciso, pero «tan embrollado por la naturaleza», reconoce el autor, que hay que excusar, no obstante, «una oscuridad inevitable en la solución». Y nos han servido como regla las siguientes líneas de Goldschmidt: «Podemos decir que, no sólo la tabla de los juicios, sino, una vez hallada ésta, la de las categorías, e incluso y sobre todo las divisiones de la entera lógica determinan, a modo de paradigma, toda la obra crítica de Kant (particularmente la tercera *Crítica*) y constituyen, a sus ojos, no sólo un 'hilo conductor', sino una garantía y una prueba»[1]. Nuestra hipótesis era, pues, la siguiente: la *Crítica del Juicio* no es ciertamente una obra residual en la que Kant hubiese tratado de atar, mal que bien, temas que no tuvieron cabida en las otras dos *Críticas*. Por banal que pueda parecer esta precaución metodológica cuando se trata de un gran filósofo, basta con mantenerla como exigencia permanente para que, poco a poco, surja otra *Crítica*, –no ya combinación frágil de una «estética» y una «filosofía biológica», sino nueva arquitectónica de los conceptos, –clave de la filosofía trascendental, sistemática finalmente exhaustiva de las facultades *a priori*.

La ventaja de una relectura emprendida con este espíritu puede parecer pequeña. ¿Por qué, se preguntará, concederle tan gran honor a la pasión kantiana por la clasificación sistemática y por qué concederle tanto crédito a la

[1] Goldschmidt, *Système stoïcien*, p. 20, nota.

validez del «hilo conductor» categorial? En nuestro ánimo, este escrúpulo tiene al menos la ventaja de no abandonar demasiado pronto al Kant enojosamente «escolar», para ir a encontrar, más acá de la armadura «dogmática», el pensamiento profundo o incluso «lo impensado» de las *Críticas*. No porque la tentativa de reinscribir a Kant en una «historia del Ser» nos parezca, de entrada, fraudulenta. Sólo nos parece que al preferir, frente a la letra, sus lagunas y sus huecos, frente al texto, el horizonte que abre, se adopta ya una opinión demasiado determinada sobre la *Crítica*. Kant es librado de inmediato, entonces, a la tradición de los grandes fundadores, en la que viene a relevar a Descartes y Leibniz; y, para hallar más rápido en él al heredero de los griegos, se borra el rostro del *Aufklärer*, lector de Buffon y de Maupertuis. Al despreciar la importancia que le concedía a la economía de las facultades de conocer y a la exactitud de su trazado, olvidamos voluntariamente que el autor de la *Crítica* siguió siendo contemporáneo de Tetens, admirador de Wolff y comentador de los manuales de Baumgarten; al minimizar el alcance de un texto como el Apéndice a la Dialéctica trascendental, ya no percibimos que la tercera *Crítica* nació de los problemas epistemológicos que este texto dejaba en suspenso y que había heredado del escrito de 1763 sobre *El único fundamento de prueba*. La *Crítica* se convierte en un meteoro luminoso; deja de ser el recorrido totalizante de la esfera de la razón o incluso la paciente enumeración de significaciones previas a cualquier metafísica científica. Filosofía inaugural de la Modernidad, sin duda, pero cuya genialidad enmascara la dificultosa elaboración y el debate que prosigue en ella con pensamientos tan lejanos para nosotros como los de Wolff o la teología racional. Se comprende bien, ciertamente, qué impresión de ruptura produjeron los famosos textos de la Analítica, pero se comprende peor por qué, en las *Reflexionen*, el autor de la *Crítica* se obstinaba en meditar sobre el lenguaje de la onto-teología tradicional y poner minuciosamente de manifiesto los sentidos de los términos metafísicos, –hasta el punto de que este diario de a bordo cobra el aspecto del libro Δ del criticismo (por lo que nos hemos permitido referirnos con bastante frecuencia a las *Reflexionen*, tomándonos así la libertad de utilizar textos o borradores que no estaban destinados a la publicación). A este kantismo que se reduce demasiado pronto a lo que se estima esencial le falta entonces algo: ya no comprendemos en qué medida esta condena a muerte de la metafísica pasada tuvo como contrapunto una «discusión» sin fin con ella. La obra está demasiado bien equilibrada; sus contornos son demasiado precisos.

Ahora bien, aquí no se trata solamente de un escrúpulo histórico (o historicista), sino de la comprensión misma del proyecto crítico. Al insistir demasiado en los temas nuevos y en las nuevas decisiones que parecen asegurar la originalidad del kantismo como «gran filosofía», se deja de lado el debate metódico, que el autor, por su parte, consideraba esencial; reduciendo la obra a un conjunto de respuestas inéditas, se olvida que su tarea fue la de elaborar una problemática de cuya solución «depende la conservación o la caída de la

metafísica, en consecuencia, su entera existencia»[2]. Sin embargo, hay una gran diferencia entre constituir una doctrina y constituir una problemática. Kant era consciente de ello cuando protestaba contra los críticos que tan sólo veían en su obra una doctrina más que examinar o discutir: «... No ha dicho una palabra sobre la posibilidad del conocimiento *a priori*, que es, propiamente hablando, el problema de cuya solución depende el entero destino de la metafísica y en el que desembocaba toda mi *Crítica* (como, aquí, mis *Prolegómenos*). El idealismo que ha hallado, y al cual se ha aferrado, se admitió en la doctrina solamente como el único medio de resolver este problema (incluso si extraía su confirmación de otras razones). Habría debido mostrar, por tanto, o bien que este problema no tiene la importancia que le concedo (como todavía, ahora, en los *Prolegómenos*), o bien que no puede ser resuelto por medio de mi concepto de los fenómenos, o aún que puede serlo mejor de otra manera; respecto de lo cual no encuentro ni una palabra en la recensión»[3] Podemos preguntarnos si este crítico miope no fue, después de todo, el primero en reabsorber en la filosofía tradicional una cuestión que estaba planteada expresamente *fuera de ella*. Por esta pendiente no se desconoce a la fuerza la originalidad de la *Crítica*, pero se silencia con toda seguridad su extrañeza, –esto hacía que Kant temiese ser mal comprendido antes que desmentido. Erramos, pues, la mirada que el autor echó sobre su obra y la conciencia que tuvo, no tanto de haber dicho cosas nuevas cuanto de haber modificado para siempre el modo de plantear los problemas, –no de ser descubridor de tierras desconocidas, sino de haber vuelto enigmático el suelo de la filosofía, que creíamos bien conocido. Por el contrario, volvemos a este kantismo vivido por Kant cuando nos tomamos en serio su manera de reagrupar las dificultades y proponer para ellas formulaciones globales inéditas. Y muy ingenuo ha de ser, nos advertía el autor, quien se sienta decepcionado por ello: «Un crítico que quería encontrar algo que censurar en este escrito ha dado en el clavo más de lo que quizás él mismo pensó, diciendo que en él no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino solamente una fórmula nueva. Pero, ¿quién querría introducir un nuevo principio de la moralidad y ser el primero en descubrirlo?, como si antes el mundo hubiese vivido en la ignorancia de lo que sea el deber o en un completo error al respecto. Pero quien sepa lo que para el matemático significa una fórmula, que determina con toda exactitud lo que hay que hacer para resolver un problema y que no nos permite cometer errores, no considerará insignificante e inútil una fórmula que cumple esta tarea para todo deber en general»[4]. No hay respuestas kantianas a problemas tradicionales, sino solamente falsos problemas tradicionales.

La *Crítica* no tiene como tarea, pues, proveernos de nuevas convicciones, sino llevarnos a poner en cuestión nuestro modo de estar convencidos. No nos aporta una verdad distinta; nos enseña a pensar de otro modo. Por tanto, si

---

[2] *Proleg.*, IV, 276 [trad. esp. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia,* Madrid, Istmo, 1999].

[3] *Proleg.*, Anhang, IV, 377.

[4] *KpV*, Vorrede, V, 8, nota [trad. esp. *Crítica de la Razón práctica,* Salamanca, Sígueme, 1997, 3ª ed.].

queremos obtener la mínima garantía de que hemos reconstruido bien la articulación de la *Crítica del Juicio*, ante todo no esperemos que se haga en ella una revelación sobre la esencia de lo bello o sobre la esencia de lo biológico, brevemente, una *teoría* de dominios hasta aquí no desbrozados o mal desbrozados. Se trata solamente, pero sin discontinuidad, de probar la existencia, a media distancia entre el entendimiento y la razón, de una instancia *a priori* más primitiva que ellos –y cuya presencia aflora en ciertos juicios que emitimos de modo ingenuo, –se trata de excavar en el emplazamiento de la antigua teología natural para mostrar cómo las significaciones de la práctica se anticipan en significaciones a medias teóricas. El método será, pues, el de un análisis semántico, no el de una investigación sobre realidades que hubiesen aguardado desde siempre a que consintamos finalmente en determinar su esencia. Una lenta regulación que, mediante la investigación de las palabras, busca extraer su núcleo de sentido, sin invocar jamás, a no ser en apariencia, la experiencia vivida o cualquier otra información positiva. «Aquí, la crítica hace las veces de teoría»: aquí, la investigación se basta a sí misma. El crítico debe poner en discusión únicamente esta investigación y la manera que tiene de circunscribir los problemas, sin tratar jamás de oponer una descripción de *hechos* (o, peor, de *valores*) a un análisis que no pretende describir nada. La crítica hace las veces de teoría, porque sólo se trata de sondear y someter a prueba lo que creemos que se encuentra en el punto de partida de los datos inmediatos, –y de ninguna manera de enunciar la verdad definitiva sobre tal o cual región del Ser. Por donde comenzamos a ver qué error de principio podría viciar la lectura de la obra: consistiría en hacer del ascenso a lo *a priori* original un conjunto de asertos teóricos, como si Kant pensase comunicarnos *su* definición de lo bello o *su* comprensión de lo orgánico. – Ahora bien, esta actitud «teórica» ingenua se vuelve incompatible con el proyecto filosófico precisamente a partir de Kant, hasta el punto de que éste se indigna de que un «leibniciano» como Eberhard se obstine en abordar como una «teoría» la filosofía de Leibniz: «¿Cómo se puede creer que Leibniz, un matemático tan grande, haya querido constituir los cuerpos a partir de mónadas y, en consecuencia, el espacio a partir de partes simples?». ¿Cómo se puede creer que, bajo el nombre de armonía preestablecida, haya pensado designar una predeterminación en las cosas? Es atribuirle un sinsentido. Si una filosofía –incluso «dogmática»– se contentase con pronunciar asertos sobre la esencia de la naturaleza, de la materia, etc., si no fuese (ya) investigación de los conceptos de la razón pura, no valdría una hora de atención. Y esto es, sin embargo, lo que hacen del pensamiento de Leibniz los torpes aduladores que ven en él, en resumen, una «teoría» que compite con la ciencia[5].

Después de Kant –una vez que se haya cumplido la separación ciencia-filosofía–, hay un sentido de la palabra *teoría* que, aplicado a la filosofía, tan sólo puede ser peyorativo. Pretendiendo enunciar, sin precauciones, la racionalidad de la cosa o decir qué debe ser, esta «teoría» tan sólo es una recons-

[5] *Eberhard*, VIII, 247-8 [trad. esp. *La polémica sobre la Crítica de la Razón pura (respuesta a Eberhard)*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002].

trucción fantástica (que por elemental respeto ya no nos atrevemos, pues, a imputarle a los grandes filósofos del pasado). En un texto que, por un cierto sesgo, evoca la nota de la *Crítica de la Razón práctica* que acabamos de citar, Hegel la emprende, por su parte, con los pretendidos teóricos del Estado que hablan como si el mundo ético hubiese esperado su iniciativa para fundarse[6]. De creerlos, pensaríamos incluso que nunca ha habido Estado sobre la tierra y que hay que ir a buscar el sentido de las instituciones a algún lugar distinto de ellas mismas. No se preocupan de investigar «la ley inmanente y la esencia» de lo que pretenden tematizar. Demasiado apremiados por formular su ideal, prefieren construir una *teoría sobre*, en lugar de dejar explicitarse la *verdad de* la cosa: «El verdadero pensamiento no es una opinión sobre la cosa (*Meinung über die Sache*), sino el concepto de la cosa misma». Cometeríamos un error de entender con ello que la investigación debe limitarse a los Estados existentes: Hegel ataca a quienes se contentan con reconstruir el Estado según sus principios sin preocuparse por liberar la configuración conceptual que merece el nombre de «Estado» y describen, de entrada, el ideal o el valor, sin haber sacado a la luz la esencia de lo que, todos nosotros, entendemos espontáneamente por «Estado». De satisfacerse con teorizar sobre cosas que se estiman «bien conocidas», la filosofía se reduciría a ser tan sólo una recopilación de opiniones o descripciones fantasiosas. Y frente a esta filosofía pseudo-«teórica» o ideológica, la crítica kantiana, al igual que la comprensión especulativa, opone el programa de una lectura de significaciones tal que jamás podemos criticarla con pertinencia en el nivel de las nuevas opiniones que creamos descubrir en ella.

De este modo es como hemos intentado leer la *Crítica del Juicio*, evitando pensar que nos aportaba alguna información sobre la belleza, el arte o la vida –esencias que constituye y no describe–, sino prestando atención solamente a los replanteamientos semánticos (operados sobre palabras como «estética» y «finalidad»), a la limitación de los «*territoria*» que instaura, a los desplazamientos de sentido que anticipa. Aquí, el discurso sólo apunta a su propia transparencia y las precauciones metódicas no responden a una preocupación únicamente retórica: son las únicas garantías de que las aporías tan sólo pueden ser resueltas de esta manera, de que las contradicciones aparentes sólo pueden ser desanudadas por la intervención de tal concepto y no de otro. Admitimos que aquí la obra pierde riqueza, si medimos esta riqueza por la abundancia de los temas que un filósofo lega a la tradición. Pero estos temas (lo sublime, el genio, la finalidad orgánica) sólo nos han interesado en la medida en que, para salvarse de lo arbitrario, deben ser reconducidos a las exigencias arquitectónicas que necesariamente los invocaban. Y habríamos alcanzado nuestra meta si el lector de la *Crítica* consintiese en restituirla a su neutralidad, –si ya no se preguntase por la verdad o la falsedad de tal aserto de Kant y dejase de confrontar con sus propias opiniones las que le atribuye al autor, –si recordase que las cuestiones kantianas rechazan por adelantado

[6] Hegel, *Ph. Rechts*, VII, 24-5, nota [trad. esp. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias, 1993].

«las objeciones escépticas a ciertas afirmaciones de una metafísica real (pues, por el momento, no hay ninguna en vigor)»[7]. Ya no proponemos, por tanto, una nueva interpretación, como tampoco un nuevo comentario, como mucho un ejercicio de lectura. Y si en el curso de esta relectura aparece, como estimamos, una *Crítica* diferente, no es una *Crítica* que diga otra cosa, sino una obra menos preocupada por los enunciados en que solemos resumirla, que por los rodeos que le impone el problema que formula, por las divisiones que debe trazar para mantener a la vista este problema. Permítasenos aquí una comparación. Aparece quizás otro *Discurso sobre la desigualdad*, si nos tomamos al pie de la letra las indicaciones de Rousseau en el Prólogo: «No imaginen mis lectores, por tanto, que oso vanagloriarme por haber visto lo que me parece tan difícil de ver. He comenzado algunos razonamientos; he aventurado algunas conjeturas, no tanto con la esperanza de resolver la cuestión, cuanto con la intención de iluminarla y reducirla a su verdadero estado»[8]. Entonces, la obra ya no adopta el aspecto de una génesis mítica: su intención es tan sólo la de llevarnos a una formulación del problema político tan extraña a la filosofía política tradicional como lo es la *Crítica* de Kant respecto de la metafísica. Modestia equívoca, sin duda, la de este repliegue sobre la dificultad metodológica, puesto que tiene por efecto dejar de lado «todos los libros científicos», «desechar todos los hechos»: el valor de la obra prescinde de cualquier referente y de cualquier medida. Pero precisamente éste es el esfuerzo que Kant requiere del lector de la *Crítica*: «Este trabajo es difícil y exige un lector decidido a entrar poco a poco mediante el pensamiento en un sistema que no pone por fundamento ningún otro dato salvo la razón misma y que, por tanto, busca desplegar el conocimiento partiendo de sus gérmenes originales, sin apoyarse en ningún hecho»[9]. Este esfuerzo de lectura va de suyo desde el momento en que el libro no es la exposición de una doctrina y no «se ocupa de los objetos de la razón... sino simplemente de la razón misma»[10], –desde el momento en que «la *Crítica* de las facultades de conocer, atendiendo a lo que pueden realizar *a priori*, no tiene propiamente ningún dominio concerniente a objetos, puesto que no es una doctrina, sino que debe investigar simplemente si y cómo, según lo que suceda con nuestras facultades, es posible por medio de ellas una doctrina»[11]. Una lectura muy diferente de la que imponen los textos de la metafísica clásica, pues obliga a rechazar la crítica doctrinal a que aquellos invitan y nos exige renunciar a la tentación de objetar en nombre de una instancia a la que nosotros, tanto como el autor, tendríamos acceso, –puesto que se trata precisamente de circunscribir el emplazamiento de esta instancia. No es posible, ahora, ningún recurso a la evidencia racional o a la certeza de los principios que invocan contra Descartes los objetores de las *Meditaciones*: el lenguaje es, en lo sucesivo, el

[7] *Prolég.*, IV, 274.
[8] Rousseau, *Discours Inégalité*, p. 123 (Pléiade) [trad. esp. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2005, 5ª ed.].
[9] *Prolég.*, IV, 374.
[10] *KrV*, Einl., § VI, B 41-2 [trad. esp. *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2003, 21ª ed.].
[11] *KU*, Einl., § III, V, 176 [trad. esp. *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 2004, 10ª ed.].

de la explicitación y no el del saber claro y distinto, el de la problemática y no el de la demostración. El filósofo ya no actúa de modo equívoco como la *ciencia* (y cuando poco después resurja la «*Wissenschaft*» ya no será en el sentido en que Descartes hablaba de «su ciencia»); su discurso se despliega en un espacio distinto, al margen o más acá de los saberes racionales reconocidos, –más acá de lo que Hegel llamará las ciencias finitas o positivas.

De este modo, la especie de atención que exige la *Crítica* nos parece bastante próxima a la que debe imponerse el lector de Aristóteles. Tanto en un caso como en el otro se trata de una investigación de los principios, incapaz, seguramente, de apoyarse ella misma sobre principios; tanto en un caso como en el otro hay, por tanto, una «*zétesis*» irreductiblemente distinta de los «*epistémai tôu prágmatos*» y previa a ellos; tanto en un caso como en el otro, debemos distinguir «la investigación de la ciencia y la del método de la ciencia»[12], y poseer éste antes de abordar aquélla. Además, Kant se vincula a esta inspiración, cuando distingue en la *Dissertation* de 1770 las ciencias tales que en ellas están dados *intuitivamente* los conceptos primitivos y en las que la práctica fija el método, de las ciencias cuyos conceptos primitivos vienen dados «*per ipsum intellectum purum*» y en las que, necesariamente, «*methodus antevertit omnem scientiam*». ¿Qué es, a fin de cuentas, la metafísica de Aristóteles, sino el despliegue de este método paracientífico? Leibniz se sorprendía de ello: «Resulta extraño que no se vea una sombra de demostración en Platón y Aristóteles, excepto en sus *Analíticos primeros*...». Pero es sintomático que, comentando la no cientificidad de la metafísica, parezca prever en el mismo texto la disociación kantiana entre ciencia y filosofia: resulta sorprendente que estos griegos, que nos han «legado los modelos del arte de demostrar», «caigan a la primera, tan pronto como se han alejado, por poco que sea, de los números y las figuras para venir a la filosofía... Proclo era un buen geómetra, pero cuando habla de filosofía parece que se trate de otro hombre»[13].

Así, una vez que hemos renunciado a buscar en la tercera *Crítica* una «estética» que no existe, nos vemos legitimados a plantear esta pregunta: ¿en qué terreno nos hallamos aquí? La primera *Crítica* podía interpretarse como una teoría del conocimiento, la segunda como un tratado de ética. Aquí, ya no es posible la ilusión: «la crítica hace las veces de teoría». Y, desde entonces, se plantea la pregunta: *¿con respecto a qué* debemos juzgar esta obra? «La indestructibilidad histórica de las filosofías, que atestigua su valor», escribe Guéroult, «no puede fundarse en la verdad de su juicio, es decir, en su conformidad con la cosa que pretenden representar y penetrar, pues de este modo todas se contradicen, y contradicen con mayor frecuencia las verdades que ha adquirido la ciencia actual. En consecuencia, el valor filosófico que funda la indestructibilidad de las filosofías en la historia no puede residir en la verdad

---

[12] Cf. Aristóteles, *Métaphysique*, 995 a 12; 3, 1005 b 4-5 [trad. esp. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2006, 3ª ed.]. Debe aproximarse a la *Dissertation* de 1770, § 23 [trad. esp. *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, Madrid, CSIC, 1996].
[13] Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 2, 11 [trad. esp. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992].

del juicio que cada una pretende»[14]. Ahora bien, nos parece que la *Crítica* puramente crítica, que no trata de representar nada, reclama por sí misma esta consideración, sin que al hacerlo ejerzamos ninguna violencia. Dado que debemos negarnos, por fidelidad hacia el autor, a hallar en ella una pretensión doctrinal, ¿qué queda sino una *dialéctica*? ¿Qué queda de ella, pero esta vez según la voluntad del autor, sino lo que queda de las obras tras el laminado que les ha impuesto el historiador de la filosofía? Aquí ya no hay necesidad de hacerle sufrir al texto la reducción que fue preciso efectuar en las antiguas obras doctrinales para que se convirtiesen en objetos de una historia de la filosofía. Aquí estamos en presencia de una filosofía que se defiende por sí misma de cualquier intención objetiva, –que no pasa por ser un sistema entre otros, sino el sistema (*de la razón*) respecto del cual los sistemas que pretendían ser ciencias (sistemas de *verdades*) tan sólo podrían ser anticipaciones ciegas y falsificaciones, –lo que la enfermedad es a la salud, asegura Schiller. Ahora bien, los sistemas «dogmáticos» solamente cobran interés para el historiador de la filosofía si los traslada a esta dimensión que sus autores no sospechaban, sometiéndolos así a una *reducción* muy diferente de la deformación arbitraria de que hace mención Guéroult en estas mismas páginas: «En lugar de terminar con la determinación de la esencia de la filosofía, comienzan por suponer su concepto y su definición, para valorar el conjunto de los sistemas pasados por medio de su *reducción* a este concepto. Así, el fundador de la historiografía de la filosófica antigua, Aristóteles, interpreta todo el pasado de la filosofía en función de su sistema de las causas y del tránsito de la potencia al acto»[15]. Ahora bien, ¿no hemos de distinguir entre la separación sin escrúpulos que lleva a cabo un filósofo en los conceptos de sus predecesores o la interpretación anacrónica que da de ellos y la neutralización indispensable que ejerce el historiador de la filosofía sobre su objeto de estudio con el fin de constituirlo como tal? Y esta reducción de la obra a un texto, que tan sólo es justificable a partir del examen de su coherencia, ¿no es también, en un segundo grado, efecto de una violencia? Pues, finalmente, ¿debido a qué magia ya no subsisten para nosotros más que a título de obras de arte las obras que han entrado en un proyecto que se llama «científico»? ¿Era éste su destino? O, ¿no seremos más bien nosotros los que no podemos mirarlas más que traduciendo estas «*epistémai*» en «sistemas de la razón pura» en el sentido de Kant? La *Crítica*, discurso filosófico inédito, es la condición de posibilidad de la historia de la filosofía, –incluso si Kant desprecia injustamente las metafísicas, como observan Schelling y Guéroult, proponiéndoles el ejemplo de la matemática y obstinándose en juzgarlas como si debiesen ser ciencias. Más importante que esta estrechez de miras (corregida, por lo demás, por el proyecto de una «historia filosofante de la filosofía») nos parece la pregunta por la posibilidad de la metafísica como ciencia, formulada en un discurso explícitamente ante-científico.

[14] Guéroult, «Légitimité, histoire, philo", en la recopilación *Philosophie et histoire de la philosophie*, Vrin, p. 64.
[15] Guéroult, *ibid.*, p. 53.

A menos, repitámoslo, que tan sólo veamos en las filosofías pre-kantianas otras tantas exposiciones de pseudo-ciencias y prestemos atención únicamente a la «verdad de su juicio», o aún, que las orientemos hacia una «historia del Ser» resueltamente dogmática, tenemos que considerarlas como otras tantas muestras de este discurso de la razón sobre sí misma e imponerle a estos antiguos saberes teóricos, a fin de cuentas, la deformación anacrónica que ya Kant hizo sufrir a Leibniz. – Así, a mitad de camino, la *Crítica del Juicio* se convierte, para nosotros, en el proyecto explícitamente elaborado de un discurso que el historiador de la filosofía intenta encontrar en estado de implícito en las obras que considera «filosóficas», cuando estima analizarlas de modo distinto a como lo hará el historiador de las ideas o el historiador de las ciencias, y las toma simplemente al pie de la letra, en lugar de situarlas en la prehistoria o en el desarrollo de una de nuestras disciplinas teóricas. La lectura de la tercera *Crítica*, si tenemos a la vista la originalidad de su *intención*, nos orienta, por tanto, hacia una respuesta a las preguntas: ¿por qué y con respecto a qué los textos, reducidos a sí mismos y recortados respecto de sus pretensiones doctrinales, esconden aún un sentido?, ¿qué interés siguen teniendo las metafísicas una vez que hemos tenido en cuenta su ingenuidad pre-crítica?, ¿qué interés, precisamente, sigue teniendo la *Física* de Aristóteles cuando no nos contentamos con introducirla en la perspectiva de la mecánica galileana o con hacer de ella un compendio del saber del siglo IV?

Esto quiere decir que la exégesis, aquí, se ve forzosamente desbordada por el texto ante el que pretendíamos instalarnos al comienzo con demasiada seguridad: no leemos una obra *solamente crítica* como otra obra filosófica. El proyecto mismo de comprensión literal de un libro como éste nos obliga a preguntarnos por qué la lectura de ciertas obras no puede aspirar más que a su reconstitución literal. – ¿Por qué? Entiéndase: ¿a resultas de qué cambios en el sentido de la palabra «metafísica» y en el lugar que ocupa esta disciplina? Las dos preguntas están vinculadas: ha sido necesario que Kant osase situarse en el exterior de la metafísica y poner entre paréntesis (por un tiempo, creía) esta ciencia diferente de las demás, para que las obras filosóficas se vean proyectadas, de repente, a una distancia tal que nuestra «historia de la filosofía» resulte concebible. Hacer de Kant el objeto de un estudio histórico significa remontarse de modo inevitable a la posibilidad de la disciplina que inocentemente creíamos ejercer: el texto al que, en un principio, pensábamos simplemente enfrentarnos anima ya la mirada que nos apresurábamos a arrojar sobre él, si es cierto que la completa neutralización de la metafísica –querríamos probar que éste es el tema incesante de la tercera *Crítica*– ya estaba presente en la intención que nos condujo a leerlo. El rigor únicamente crítico al que nos esforzábamos por restringirla tan sólo era el reverso de la muerte de la metafísica que anuncia en cada parágrafo por el modo en que son resueltas las dificultades clásicas y reinterpretadas palabras cuyo uso nunca se había delimitado. La filosofia es aquí, de parte a parte, retorno a un original que la metafísica, para edificarse, hubo de prohibirse entrever. Ningún libro resulta más apropiado, por tanto, para transformar en prejuicios las evidencias que

silenciosamente concedíamos antes de abordarlo, comenzando por la idea de un dominio que correspondiese de pleno derecho a «la historia de la filosofía». Nada nos muestra mejor qué transformaciones subterráneas se requerían para que la historia de la filosofía pudiese levantar el vuelo, y algunas otras disciplinas con ella: estética, teoría de las Bellas Artes, tecnología, filosofía del viviente. La tercera *Crítica* es el punto de inflexión en que conceptos metafísicos que se han vuelto insostenibles se metamorfosean en las «figuras del saber» del siglo XIX –y, entre ellas, en esta disciplina en cuyo nombre interrogamos aún a la obra. Por eso es por lo que hemos centrado este trabajo en el eje que nos hace pasar de la crítica de los conceptos cosmo-teológicos al surgimiento de los temas (la «naturaleza bella», el organismo) que iban a relevarlos. Con ello, nos parece que estas páginas tan sólo son un esbozo de contribución a un estudio del declive de la idea de «*theoría*», considerado como rasgo específico de la filosofía post-kantiana (en el sentido más amplio). ¿Cómo han logrado positivismos, intuicionismos y especulación antropológica sustituir a la metafísica? Una investigación de esta especie orienta en dirección a la elaboración de esta pregunta demasiado vaga.

* * *

Se me permitirá expresar aquí mi reconocimiento a todos aquellos que han favorecido la redacción de esta tesis. En primer lugar, a Canguilhem, que quiso aceptar su dirección y jamás economizó su benevolencia, sus objeciones, su apoyo. Le doy también las gracias a mi maestro, Beaufret, y a quienes se interesaron por este trabajo en curso de elaboración: Aubenque, Foucault, Goldschmidt, Granger, Vuillemin. Tampoco olvido al equipo de filosofía de la Facultad de Sao Paulo, con la que tuve el honor de trabajar durante años, y, en particular, a los profesores Cruz Costa, José Giannotti, Bento Prado y Oswaldo Porchat. Finalmente, que Lucien Marino, que se encargó de la redacción de los índices, halle aquí confirmación de mi amistosa gratitud.

He criticado en estas páginas la obra de Victor Basch *L'Esthétique de Kant*. Razón de más para rendir homenaje a este gran esteta, asesinado por la Milicia de Vichy –sirva esto de recordatorio para los lectores más jóvenes.

Primera Parte

Remodelación de los conceptos

Capítulo I

Un nuevo nacimiento de la metafísica

> «Esta ciencia tiene un objeto enteramente diferente del que le atribuyen quienes la practican».
> Platón, *República*, VII, 527 a.

I La lectura neokantiana. Que la metafísica como ciencia es el único objeto de la Crítica[1]

¿Es la filosofía trascendental, ante todo, la enumeración de los métodos y conceptos fundamentales de las ciencias de la naturaleza? Esta es, como se sabe, la interpretación de Cohen. Nos parece vinculada a una opinión discutible en cuanto a la relación entre Crítica y metafísica. La Crítica inauguraría los «positivismos», restringiendo la reflexión filosófica a las condiciones de posibilidad de las ciencias y suprimiendo a la vez, junto con la psicología, la cosmología y la teología racionales, «la metafísica». La teoría de la posibilidad de la experiencia constituiría, entonces, el centro de la *Crítica...* Ahora bien, ver en ella esencialmente una legitimación de las ciencias de la naturaleza por medio del análisis de los elementos trascendentales del conocimiento, ¿no supone desequilibrarla? Esta es la duda de la que partimos.

Si la lectura «epistemologista» de Cohen nos pone a salvo de todo contrasentido «psicologista», bien podría ocurrir que esto suceda al precio de un presupuesto de igual gravedad. En efecto, cuando Cohen insiste en la imposibilidad de interpretar psicológicamente los conceptos *a priori*[2], cuando ve en

[1] Nota del traductor. En la versión original de la obra, los subapartados en que se estructura cada capítulo no tienen propiamente hablando un título, sino que vienen introducidos por la simple indicación tipográfica que proporcionan los números romanos, apareciendo los mal llamados títulos solamente en el índice. Los hemos reproducido en el cuerpo del texto por pensar que ayudan a su comprensión y, sobre todo, porque permiten localizar con cierta facilidad cada pasaje. Como apreciará el lector, se produce con ello, no obstante, una cierta infidelidad hacia el propósito del autor, pues se propicia una interrupción en lo que es un todo continuo y unitario.

[2] Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, pp. 101-3.

la irreductibilidad a la explicación psicologista el signo de que dichos conceptos son momentos «originales» de conciencia, quiere dar prueba con ello, ante todo, de que los Principios de la mecánica, si bien parecen nacer en la historia de las ciencias, arraigan en un *lógos* que corresponde axiomatizar a la Crítica. «Las mismas ideas fundamentales que guiaban ya los primeros pasos de los griegos en matemática y mecánica están obrando todavía y producen frutos en Galileo y Newton»[3]. El advenimiento del sujeto trascendental significaría, pues, el reconocimiento del hecho de que la «conciencia» contiene conceptos cuyo origen y función no podemos comprender si no percibimos cuáles son las condiciones necesarias bajo las que la «naturaleza» puede recibir una significación[4]. Partiendo del *hecho* de la ciencia newtoniana, Kant habría explicitado, por tanto, algo que ni Galileo ni Newton habrían sabido formular filosóficamente; le habría dado por fin a las «*Naturwissenschaften*» la garantía de que constituyen, con pleno derecho, el único fundamento de sentido de la «Naturaleza».

Falta por saber si la limitación de la razón teórica está esencialmente destinada a garantizar la positividad de las ciencias exactas o a desviar a la metafísica de una tarea que no es la suya. Si la meta de la *Crítica* fuese la consolidación de las ciencias de la naturaleza, sin duda Cohen habría «comprendido a Kant mejor de lo que él se comprendió a sí mismo»[5]; pero si la Analítica de los Principios es tan sólo una etapa en la solución del problema de la metafísica, la legitimación de la ciencia de Newton es más un medio que un fin. Si esto es así, la entera interpretación de Cohen se desploma: si Kant hubiese sido el autor de la *Theorie der Erfahrung* que se le atribuye, jamás habría tenido la idea de una *Crítica de la Razón pura*. – Pero, ¿es así?

«Hallo dudas en la reseña del profesor Ulrich, no en cuanto a esta tabla de los conceptos puros, sino en cuanto a las conclusiones que se extraen de ella a propósito de la determinación de los límites del entero poder de la razón pura y, en consecuencia, de toda metafísica» (*Anfangsg.*, IV, 474 y ss.). Ulrich lamenta la oscuridad de esta parte de la *Crítica*, que «debería ser la más clara». No voy a negar, responde Kant, que la Deducción sea oscura; pero es discutible que no haya logrado probar de forma satisfactoria cómo las categorías, por sí solas, hacen posible la experiencia. Sin embargo, este no es el punto principal (*der Hauptpunkt*): «incluso si no respondemos a este problema, el edificio sigue siendo sólido». Lo esencial no es comprender cómo se hace posible la objetividad, sino convencerse de que «nuestros conceptos puros tan sólo podrían ser utilizados con relación a los objetos de la experiencia» y de que «el entero uso especulativo de la razón tan sólo tiene valor con relación a la experiencia posible». Ahora bien, esta convicción no depende de la Deducción, y uno puede decirse kantiano con reservas en cuanto al modo en que se ha resuelto este problema: ¿Cómo es posible la experiencia por

[3] *Ibid.*, p. 109.
[4] Cohen, *Kants Begriff der Aesthetik*, p. 102.
[5] *K.T.E.*, p. 346.

medio de las categorías y solamente gracias a ellas? – ¿Dudamos de la atracción universal por el hecho de que no comprendamos la posibilidad de la acción a distancia?

Hubo a quienes esta respuesta les pareció atrevida. Kant vuelve a ella en 1788: se me acusa de haberme contradicho; se comete, pues, un malentendido más. No se distingue en la economía de la obra el uso *negativo* y el uso *positivo* de las categorías; su papel es positivo, ciertamente, con respecto a la experiencia (*Theorie der Erfahrung*), pero negativo, en la medida en que su origen (funciones del juicio) indica ya suficientemente por sí solo que, sin intuición sensible, no son instrumentos de conocimiento[6]. Y la *Crítica*, considerada *en cuanto tal*, es decir, con respecto a su línea directriz o «negativa», ya no tiene necesidad de ellas. Medimos entonces en qué grado la *Theorie der Erfahrung* de Cohen falsea la perspectiva de la *Crítica*: restringir lo esencial de esta a la Deducción y al Sistema de los Principios significa hacer de la ciencia de los límites un instrumento al servicio del principio de la posibilidad de la experiencia; significa confundir en la *Crítica*, por tanto, lo *positivo* con lo *esencial*, como si fijar la frontera del no saber fuese tan sólo un corolario de la fundación de las ciencias. Como vemos, Kant no comparte esta opinión.

Por lo demás, si de esto se tratase, Kant no habría hecho, en resumen, más que dar al «desafío» escéptico de Hume una réplica de la que era incapaz el dogmatismo (esta es la tesis de Brunschvicg). Opinión que no resiste la lectura de los textos. – Ante todo, ¿qué es el «desafío» escéptico para Kant? Es tan sólo la única interpretación razonable que puede darse de la doctrina de la duda, pues «cuando alcanza los principios del conocimiento sensible y la experiencia misma, no la podemos considerar como un pensamiento serio que haya tenido lugar jamás en alguna época de la filosofía; es más bien un desafío lanzado contra los dogmáticos para que prueben *a priori* los principios sobre los que se apoya la posibilidad de la experiencia» (*Preissch.*, XX, 263). Ahora bien, Kant no tiene por qué recoger este «desafío»; considera el

[6] *Teleol. Prinz.*, VIII, 184 [trad. esp. *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999]. Este texto reafirma la necesidad de una deducción trascendental para que no se considere que los conceptos puros están privados de significación, o que han sido «*extraídos de la experiencia*». Por tanto, no era del todo cierto asegurar, como lo hacía la nota de *Anfangsg.* (IV, 476), que no hace falta conocer el modo en que los conceptos puros hacen posible la experiencia para estar seguros de «que la experiencia es posible simplemente por medio de estos conceptos». Lo cierto entonces es que el uso especulativo no se extiende más allá de la experiencia posible. Pero, como no tenemos la certeza de que un concepto como el de causa no haya sido «extraído de la experiencia», no podríamos asegurar que tenga su asiento en el entendimiento puro y, en consecuencia, que no sea una quimera (*ein bloss Hirngespinst*) (B 103). La certeza de que el concepto puro posee una significación es, pues, más importante de lo que dejaba entender la nota de *Anfangsg.* Y, sin embargo, la posición de Kant es, a fin de cuentas, justificable, pues hay que distinguir dos puntos: 1º sin la Deducción, puedo afirmar que *si hay* un uso de la razón pura, *entonces* éste no sobrepasa la experiencia posible; 2º si no estuviese seguro de que la causalidad es un concepto puro que tiene significación teórica, no tendría derecho a hacer uso práctico de él y a afirmar la causalidad por libertad (cf. *KpV*, V, 56). La moral pierde su clave de bóveda, pero sigue habiendo certeza completa de que lo suprasensible es inaccesible.

análisis de la causalidad por parte de Hume como un «problema»[7] que extiende a todas las relaciones sintéticas contenidas *en la metafísica*. Y esta localización del problema implica ya una distinción que el escéptico no sospecha cuando hace incierto todo uso de la razón, hasta desconocer que «estamos realmente en posesión de principios *a priori*, como lo prueban los Principios del entendimiento que anticipan la experiencia»[8]. El escéptico confunde, de entrada, «los derechos fundados del entendimiento y las pretensiones dialécticas de la razón», el dominio de los «progresos reales» de la razón y el de sus «pretendidas conquistas»[9]. Mientras que Husserl le atribuirá a Hume el mérito de haber sabido hacer que se tambalee la confianza de las ciencias en su verdad[10], Kant es sensible solamente a la injusticia que consiste en poner en el mismo grado de precariedad las ciencias que triunfan y la «ciencia» que siempre fracasa. ¿No hay aquí, sin embargo, una diferencia deslumbrante?

Se pregunta por los progresos efectuados en metafísica desde Leibniz. «Problema en apariencia fácil de resolver, pues tan sólo concierne a la historia; y al igual que los progresos de la astronomía y la química, como ciencias empíricas, han encontrado ya sus historiadores, al igual que los que se han realizado en análisis matemático y en mecánica pura, en el mismo país y por la misma época, hallarán bien pronto sin dificultad los suyos –del mismo modo, parece que la ciencia que aquí está en cuestión también plantee pocas dificultades. *Pero esta ciencia es la metafísica y esto cambia las cosas por entero.* Es un mar sin orillas donde los progresos no dejan rastro alguno, cuyo horizonte no revela ninguna meta visible...» (*Preissch.*, XX, 259). Aquí tenemos algo que la «censura escéptica» ni siquiera entrevió. Llevando la duda a todo el conocimiento sintético *a priori*, aún le rinde a la metafísica el homenaje de considerarla como un saber ni más ni menos criticable que los otros. La condena, ciertamente, pero sin ponerla en cuestión *en cuanto ciencia*, –lo cual es concederle todavía un honor excesivo. – Por tanto, Hume podía «maltratar» a su antojo a la metafísica. Erró la cuestión que suscita la palabra misma: a la vez disciplina universitaria existente y ciencia racional discutida.

[7] «No se representaba el problema en su totalidad. – Temo que con la elaboración del problema de Hume en su mayor extensión posible (a saber, la *Crítica de la Razón pura*) ocurra como con el problema mismo, cuando se representó por primera vez. Se lo juzgará incorrectamente, por falta de comprensión...» (*Proleg.*, IV, 260-1). Recoger el desafío de Hume no era darle otra solución, sino elaborarlo en toda su amplitud y darle una «solución completa, aunque se revele contraria a lo que conjeturaba el autor del problema» (*ibid.*, IV, 313).

[8] B 498. So pretexto de que los conceptos puros son incomprensibles, Hume negó su existencia: esta salida es prematura. «Trataba de asegurarme de su número y, como esto resultó tal como deseaba, partiendo de un principio único, de aquí pasé a la deducción de estos conceptos; *en adelante, estaba seguro* de que no se derivaban de la experiencia, como temió Hume, sino que eran extraídos del entendimiento puro» (*Proleg.*, IV, 260). Se ve con ello cuán esencial es el cuidado por plantear el problema «en toda su amplitud»: Hume pasó de la incomprensibilidad de las relaciones sintéticas *a priori* a su negación, «no consideró el conjunto» y no pensó en enumerar las categorías, –lo cual le habría permitido percibir su carácter sistemático.

[9] B 501; *Preissch.*, XX, 263.

[10] Husserl, *Krisis*, pp. 91-2 [trad. esp. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la fenomenología*, Barcelona, Crítica, 1990].

Esta cuestión, sin embargo, sugeriría la siguiente formulación: ¿hasta dónde tenemos derecho a concederle validez a proposiciones sintéticas *que no nacen de la experiencia*? Pero como, según Hume, no podemos darle crédito a ninguna, resulta que el metafísico se encuentra perdido –al tiempo que permanece en compañía de los sabios... De este modo, los dogmáticos temerían más la pregunta kantiana (si comprendiesen su alcance) que los ataques dispersos del escéptico, pues resulta más honroso verse envuelto en la ruina universal de la razón que caer convicto por verbalismo.

Así, el «problema» que, sin saberlo, planteó Hume tan sólo tiene sentido con respecto a la ambigua existencia de la metafísica. La lectura de Hume no arrastró a Kant a hacerse adalid de la física matemática; le sugirió solamente qué modo de investigación sería capaz de decidir sobre el valor del saber metafísico, tras haberse constatado: 1º que este consistía únicamente en proposiciones sintéticas[11], 2º la anomalía que representaba esta «ciencia».

Por tanto, la única motivación de la *Crítica* es examinar los derechos de la metafísica al título de ciencia. Sin la existencia problemática de «eso que llamamos metafísica», sin la irreductible diferencia de estatuto entre ella y los demás saberes, ¿para qué una investigación sobre la envergadura de la razón humana? Pero, si se compara la soberanía de las ciencias seguras de su posesión con la inexistencia de la metafísica en el curso de la historia, se adivinará ya, bajo la superficie en apariencia homogénea del conocimiento *a priori*, una falla profunda que jamás indicó mapa alguno de la razón. «En la historia de los extravíos de la razón humana resulta particularmente destacable lo siguiente: se siente capaz de adquirir una gran extensión de conocimientos *a priori* sobre las cosas de la naturaleza y, en general, sobre lo que puede ser objeto de una experiencia posible (no sólo en la ciencia de la naturaleza, sino también en matemática), y la realidad de los progresos lo ha probado de hecho; entonces, no puede comprender por qué todavía no ha podido llegar más lejos con sus conceptos *a priori*, a saber, hasta las cosas o las propiedades de estas, cuando no pertenecen a los objetos de la experiencia. Necesariamente debía considerar los conceptos de dos dominios como conceptos de una única especie: son homogéneos según su origen, en la medida en que tanto los unos como los otros se hallan fundados *a priori* en nuestra facultad de conocer, no proceden de la experiencia y parecen, por tanto, autorizar la misma esperanza de una posesión real y una ampliación de ella» (*Preissch.*, XX, 319). Esta es la lección de la historia de la metafísica.

[11] Kant distingue los juicios analíticos, que explicitan los conceptos metafísicos («la sustancia es lo que tan sólo existe como sujeto»), y los juicios metafísicos propiamente dichos, sintéticos *a priori* («todo lo que es sustancia en las cosas es permanente») (*Proleg.*, IV, 273-4). La metafísica del pasado nunca probó *a priori* estos dogmas. En cambio, la *Crítica* por primera vez «pone en juego la representación de principios metafísicos que son sintéticos, y los expone por medio de pruebas *a priori*. Mi afirmación era que, no obstante, estos principios tan sólo son principios de la posibilidad de la experiencia» (*Eberhard*, VIII, 233). Cf. B 39.

II Lo que motiva esta investigación

Pero, ¿quién se ha ocupado jamás seriamente de esta historia? Es cierto que no hemos dejado de lamentar o de ridiculizar las querellas de «secta»; pero los desacuerdos de los metafísicos nunca se consideraron como el síntoma de una enfermedad de la razón. Además, a pesar de esta fatalidad a la vez reconocida y desconocida, continuamos «dogmatizando» como si poseyésemos –milagrosamente– el patrón de medida («*Masstab*») de los juicios en metafísica. ¿Cómo podrían comprender los contemporáneos que el pensamiento crítico representa «una alteración total del modo de pensar» habitual? Ni siquiera comprendían de qué necesidad ha surgido, qué necesidad «arqueológica»[12] lo hizo aparecer a su hora. Ahora bien, únicamente puede prestar atención a la *Crítica* «quien quedó admirado ante el estado en que se encuentra la metafísica, no sólo en nuestros días, sino en el que se ha encontrado siempre» (Carta a Herz, 11 de mayo de 1781, X, 269); únicamente «la historia filosofante de la filosofía» pone en disposición para la comprensión de la *Crítica*. Extraño instrumento pedagógico, sin duda: Kant es el primero en sorprenderse. ¿Cómo es que la geografía de la razón tan sólo parece ser una tarea urgente en relación con su historia[13]? ¿En virtud de qué paradoja la idea de una totalización de la razón hace que se borre la frontera tradicional entre lo «racional» y lo «histórico»? «¿Cómo es posible introducir una historia (*eine Geschichte zu bringen*) en un sistema de la razón que exige la deducción del contenido y la división a partir de un principio?» (*Preissch*., XX, 342). Sin embargo, una cosa es segura, de la cual Hegel sacará partido: quien no se ha sentido alterado por las experiencias de la conciencia filosófica permanece cerrado a la *Crítica*. – Kant se da cuenta de ello tras la lectura de las reseñas aberrantes que se hacen de la obra: «la metafísica de la metafísica» (Carta a Herz, 11 de mayo de 1871, X, 269) que propone aparece como un «sistema del idealismo». El crítico de los *Anales de Gotinga* que pronuncia este juicio cree ingenuamente, pues, «que me encuentro en su compañía en el campo de la metafísica; cuando me he situado enteramente fuera, adoptando un punto de vista desde el que podía juzgar respecto de la posibilidad de la metafísica misma; eleva un juicio sobre mí según el código de la metafísica que precisamente discuto en toda la obra...» (XXIII, 57). No tiene nada de sorprendente, entonces, si olvida mencionar lo esencial: la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, «problema cuya solución gobierna el entero desti-

[12] *Preissch*., XX, 341.

[13] «La metafísica es como un país desconocido de cuya posición dudamos, y cuyo emplazamiento y accesos hemos buscado cuidadosamente. Se encuentra en la semiesfera de la razón pura; hemos trazado su contorno (y hemos localizado) el lugar en que esta isla de conocimiento se encuentra unida por puentes al país de la experiencia, así como el lugar en que un mar profundo la separa de él; hemos dibujado de este modo su contorno y conocemos, por así decir, su geografía, pero no sabemos aún qué se puede encontrar en este país, que algunos consideran inhabitable para los hombres, donde otros han visto su verdadera estancia. Tras la geografía general del país de la razón, queremos considerar su historia general» (*Rx* 4458).

no de la metafísica y en el que converge toda la *Crítica*»[14]. Debido a esta ligereza –que será la de Eberhard[15]–, damos prueba de que ni siquiera nos inquietamos por saber si «la metafísica del pasado» llegó jamás a demostrar las proposiciones sintéticas *a priori* que adelanta, si la metafísica en general es capaz de ampliar *a priori* y sintéticamente su dominio[16]. Ahora bien, esta ceguera –con respecto a la pregunta kantiana y a la incertidumbre que la hizo necesaria– procede del hecho de que no nos atrevemos a reconocer el fracaso (*Misslingen*) fundamental de las metafísicas. Se creería, por el contrario, que el constante «éxito» de las proposiciones relativas a lo suprasensible hace inútil cualquier examen de su validez y que el filósofo puede tener tan buena conciencia al respecto como el matemático. Esta convicción viene de lejos: «de un tiempo todavía más remoto que el de Platón y Aristóteles... (parece) que todo lo que la razón emprende según analogía con el procedimiento que la hace triunfar, debe triunfar con el mismo derecho... ¿Cuál era la causa de esta confianza de la razón en sí misma? Su pretendido éxito (*vermeinte Gelingen*). Dado que en matemática lograba conocer *a priori* las cosas, más allá de todas las expectativas de los filósofos: ¿por qué no habría sucedido igual en filosofía?» (*Preissch.*, XX, 262). Ahora bien, les guste o no a estos optimistas, *la situación de hecho no es ésta* y lo que en los griegos era ingenuidad, en los sucesores de Leibniz es tan sólo mala fe. El enfrentamiento sin fin de tesis es signo de que merece la pena hacer alto *en este lugar*, –no medir los «progresos», sino retornar al punto de partida (XX, 261). Por eso la historia de la filosofía no es una historia como cualquier otra: no nos invita a prolongarla, sino a hallar el punto a partir del cual se extravió; sabemos que hubo una desviación desde el origen, –nos falta encontrar «el compás» que la mida. Aquí *–y sólo aquí–* deberemos determinar de modo exacto, por tanto, la extensión posible del conocimiento racional, es decir, las condiciones de legitimidad de la síntesis *a priori*. Es cierto que una vez planteada, esta pregunta abarca el conjunto del conocimiento *a priori* y las ciencias donde la validez de este, con derecho, nunca pareció dudosa. Pero la presencia de la matemática –ese «coloso» apacible[17]– nunca nos habría llevado a plantearla. Sin la crisis

[14] «La metafísica dogmática es la que procede sin investigación crítica sobre la cuestión fundamental: ¿cómo es posible el conocimiento sintético *a priori*?» (*Rx* 4458).
[15] El método de Eberhard, que avanza juicios sintéticos *a priori* en metafísica sin ni siquiera pensar en la crítica del conocimiento sintético *a priori*, «es el mejor ejemplo de lo que la *Crítica* llama dogmatismo» (*Eberhard*, VIII, 227-8). En esta página, Kant le reprocha que sea otro metafísico despreocupado: los metafísicos nunca se librarán del reproche de dogmatismo, mientras no hayan resuelto la cuestión del conocimiento sintético *a priori*. Aquí, Kant habla en nombre de la metafísica «científica», finalmente «liberada del reproche de dogmatismo», que cuenta con publicar, –y que jamás publicará. En esta página se encuentra el entero enigma del kantismo. Eberhard ni siquiera entrevió la necesidad de la pregunta crítica: luego no es un metafísico serio. Pero Kant, por su parte, ¿podría volver a convertirse alguna vez en metafísico? Cuando Hegel rehabilite, contra Kant, «la antigua metafísica», comprenderá, mejor que él mismo, su originalidad en esta página: a Kant no le parece que la metafísica de Eberhard sea «antigua», sino superficial.
[16] Cf. *Eberhard*, VIII, 233.
[17] *Preissch.*, XX, 323.

permanente de la metafísica, ¿qué necesidad tendríamos de ir a darle ánimos al matemático o al físico? Sin este síntoma de una enfermedad congénita de la razón (*Rx* 5073), ¿por qué emprender la anatomía de una razón por todo lo demás en plena salud? Para Kant, las ciencias que poco después se van a llamar «positivas» no plantean por sí mismas ningún problema. Es más: nunca sugerirían la idea de los *límites* de la razón humana, ni la metáfora geográfica. En efecto, para que pensemos en «dibujar el contorno» del «*Vernunftland*», es preciso haber situado ya a la razón en el centro de un espacio vacío. Ahora bien, las ciencias nos muestran tan sólo *restricciones* (*Schranken*) indefinidamente franqueables, sin señalar jamás el abismo que las bordearía. «En la medida en que el conocimiento de la razón es homogéneo, no podemos pensar ningún límite determinado en él. En matemática, como en la ciencia de la naturaleza, la razón humana conoce sin duda restricciones, pero no límites: (sabe) que hay algo fuera de ella que nunca podría alcanzar, pero no admite que ella misma, en su marcha interior, pueda quedar completa en alguna parte...» (*Proleg.*, IV, 352). Si tuviese tan sólo en perspectiva el uso lícito de los conceptos y los principios de estas ciencias, también podríamos dispensarnos de la «penosa elaboración» de un sistema de la filosofía trascendental. «La matemática pura y la ciencia pura de la naturaleza no hubieran tenido necesidad de semejante deducción para su propia seguridad y certeza... Estas dos ciencias no tenían necesidad para sí de esta investigación, sino con vistas a otra ciencia: la metafísica» (*ibid.*, §40, IV, 327). El éxito de las ciencias «positivas» tan sólo tiene importancia, por tanto, cuando es referido al fracaso de las metafísicas. Más exactamente, matemática y «*Naturwissenschaft*» garantizan *que hay* una extensión del conocimiento *a priori* y que la pregunta que planteamos no es, por tanto, vana. La metafísica muestra que en un punto esta extensión es de hecho nula e incierta de derecho, y que la pregunta que planteamos resulta, por tanto, indispensable.

A los lectores se les escapa esta significación liminar de la *Crítica*. Es poco decir que no comprenden el problema: no entrevén el terreno sobre el que se plantea y sobre el que la empresa crítica aparece como necesaria. También Kant piensa que sólo será comprendido más tarde: «Una vez que se haya enfriado la efervescencia de los espíritus dogmáticos, creo que esta doctrina es la única que subsistirá y seguirá adelante. Pero dudo mucho que sea yo quien traiga este cambio. El espíritu humano es de tal índole, que le hace falta tiempo para que las razones que deben iluminarlo cobren fuerza y avancen. Y cuando se discuten los prejuicios, no tiene nada de sorprendente si los esfuerzos, al comienzo, todavía son discutidos en nombre de estos mismos prejuicios. Pues es necesario borrar desde el principio las huellas del viejo hábito. Podría citar diferentes casos en que no es el autor de la mejora quien la ha hecho avanzar, sino aquellos que, más tarde, tras muchas oposiciones, le han abierto de nuevo el camino» (*Rx* 5015). Por su parte, seguramente Lambert le habría comprendido. «Cuánto lamento su pérdida, ahora que creo que he llegado a la posesión de lo que buscaba. Era un hombre al que precisamente su espíritu claro e inventivo, su misma inexperiencia en las especulaciones meta-

físicas, hacían tanto más libre de prejuicios, –el hombre indicado para sobrevolar y apreciar en su total encadenamiento las proposiciones de la *Crítica de la Razón pura...*» (Carta a Bernoulli, 16 de noviembre de 1781, X, 278). Ahora ya no quedan alrededor de Kant más que estos celosos amigos, que no dejan de pedirle la publicación de su *metafísica*, como si nada hubiese pasado desde los años 1765-72, en que la anunciaba regularmente a sus corresponsales, siempre infiel por lo demás a los plazos prometidos. Kant se acuerda de aquellos años en que Lambert y él creían estar tan cerca de la fundación de la metafísica como ciencia, –en que estaban tan lejos del proyecto crítico; este espejismo de otro tiempo, ¿no explica la presente incomprensión del público?

1764. Es el año de las *Investigaciones sobre la claridad*. Kant reconoce la incertidumbre de las proposiciones metafísicas, pero para atribuírsela a un defecto de método, al desconocimiento de las dificultades propias que han de afrontar el metafísico y el matemático. Nadie duda de que la metafísica sea capaz de certeza con el mismo derecho que las demás ciencias. En verdad, «todavía no es tiempo de proceder sintéticamente en metafísica» (II, 290), pero, al igual que la matemática, la metafísica está en condiciones de aportar la certeza necesaria para la convicción. Sin duda, «no se ha escrito todavía una metafísica» y los filósofos «pasan como meteoros» (II, 283), pero es seguro que, si juzgamos dentro de los límites de lo que sabemos y no nos aventuramos a definir la cosa antes de que tengamos todas sus exigencias, no nos arriesgamos a extraviarnos (II, 292-3). «Estoy seguro del método que debemos observar para evitar la ilusión que nos hace creer en todo momento que nos encontramos en condiciones de decidir, cuando en seguida debemos retroceder, –(ilusión) de la que nacen los desacuerdos dirimentes de los pretendidos filósofos, pues no poseen ninguna medida común para uniformar sus esfuerzos. A continuación, veo surgir en toda ocasión, de la naturaleza misma de cada investigación que se me ofrece, lo que he de saber para obtener la solución de una cuestión particular» (Carta a Lambert, 31 de diciembre de 1765, X, 55-6). Por tanto, con «el verdadero procedimiento de la metafísica», Kant cree que acaba de descubrir la fuente de los errores que se cometen en ella y el patrón de medida con el que se han de ponderar sus juicios. «Espero, pues, poder presentar en breve, de modo exhaustivo (*vollständig*), algo que puede servir para fundar mi exposición de esta ciencia», anuncia en el *Nachricht* de 1765-6 (II, 308). Todavía el 2 de septiembre de 1770 presenta a Lambert la *Dissertation* como un «esbozo de la forma en que concibo esta ciencia... El esbozo de esta ciencia entera, que contiene su naturaleza, las primeras fuentes de sus juicios y el método en virtud del cual se puede progresar fácilmente en ella, lo podré someter a vuestro juicio en muy poco espacio, en algunas cartas...» (2 de septiembre de 1770, X, 97). Y esta metafísica se pondrá tanto más «al abrigo de la duda y se fundará sobre reglas indiscutibles», por cuanto que vendrá precedida por una «*phenomenologia generalis*» donde se determinarán el valor y las restricciones de la sensibilidad «a fin de que los principios de ésta ya no turben los juicios sobre los objetos de la razón pura» (*ibid.*, 98). Sin embargo, todavía una vez más, el retraso será más largo de lo que pensaba el autor.

Once años más tarde, Kant le confía a Bernoulli lo que aconteció entonces: «En aquella época tenía algunas ideas sobre la mejora posible de esta ciencia; quería dejarlas madurar para someterlas al juicio de mi penetrante amigo y elaborarlas mejor. De este modo, el trabajo convenido se vio siempre aplazado, pues la explicación que buscaba me parecía continuamente próxima, pero luego, tras un examen más amplio, se alejaba aún otra vez. En el año 1770, conseguí delimitar perfectamente, en nuestro conocimiento, por medio de marcas determinadas, lo sensible y lo inteligible; lo esencial –mezclado todavía con muchas otras cosas que ya no reconocería hoy–, se lo envié a este hombre ilustre en la *Dissertation*, pensando que el resto no tardaría demasiado tiempo. En aquel momento, el origen de lo que hay de intelectual en nuestro conocimiento me planteó nuevas dificultades imprevistas...» (X, 278). Podemos datar este momento: la célebre carta a Herz del 21 de febrero de 1772 localiza la dificultad imprevista, «a la que nunca había prestado atención durante mis largas investigaciones metafísicas». «¿Cómo puede mi entendimiento formarse enteramente *a priori* conceptos de cosas (*Dingen*) con las que deben concordar necesariamente las cosas (*Sachen*)? ¿Cómo puede establecer, en lo que concierne a su posibilidad, principios reales con los que ha de concordar fielmente la experiencia, cuando estos principios son independientes de ella?» (X, 131). Brevemente: ¿cómo es posible el conocimiento *a priori*? – Esta pregunta, añade, contiene «la clave del misterio» de la metafísica. Pero nada indica en este texto que haya de entrañar que esta ciencia se ponga en suspenso. Si la metafísica comienza a parecer «misteriosa», Kant todavía no ha tomado la suficiente distancia al respecto como para hablar de ella como «*das Ding welches man Metaphysik genannt hat*»[18], para considerarla como una «*terra incognita*» por explorar (*Rx* 4458). La «gran luz» que aportó en 1769 el descubrimiento de las Antinomias (*Rx* 5037), la cuestión «clave» formulada en 1772, son sin duda otras tantas etapas en la formación de la filosofía trascendental: pero no anuncian la irrupción del proyecto crítico. Se trata siempre de afrontar dificultades cuya solución permitirá poner por fin a punto el método infalible prometido a Lambert. El conocimiento *a priori* bien puede encerrar un misterio; Kant todavía no piensa en medir su esfera para decidir la suerte de la metafísica. Continúa pensando, pues, que, si nunca ha existido la metafísica, es por la falta de rigor de los sabios y no por ausencia de reflexión sobre la naturaleza de esta «ciencia», despreocupación inscrita, por lo demás, en esta misma naturaleza. Demasiados estudios «evolucionistas» del pensamiento de Kant, por muy instructivos que sean en cuanto a la maduración de los conceptos, silencian esta ruptura –imposible de datar, lo confesamos–, que sin embargo es fundamental para la mera comprensión de la *Crítica*. Hablando entonces de «idealismo crítico», de la «metafísica de Kant», ¿estamos seguros de no proseguir la reseña de los *Anales de Gotinga*? ¿Estamos seguros de hablar del mismo hombre que escribía a Garve: «Tenga usted la bondad, tan sólo una vez más,

[18] «*Das, was bis daher Metaphysik geheissen hat*» (*Proleg.*, IV, 367). Cf. *Preissch.*, XX, 343.

de echarle un vistazo al conjunto de la obra y advertir que no es de metafísica de lo que trato en la *Crítica*, sino de una ciencia nueva y hasta ahora no ensayada: la crítica de una razón que juzga *a priori*» (7 de agosto de 1783, X, 340)?

Entonces, Kant ya no sostiene otra tesis, ya no busca un método mejor; habla otra lengua. He aquí que ha llegado el tiempo de la *Crítica*, cuya severidad –hacia los predecesores, hacia sí– indica ya que no ha tenido precedente. «En lo esencial, las filosofías no son diferentes hasta la Crítica» (*Preissch.*, XX, 335). «Sometemos a la Crítica todo lo que hemos aprendido o incluso lo que hemos pensado. Hizo falta mucho tiempo hasta que llegué a encontrar dialéctica la entera teoría dogmática. Pero buscaba qué es lo cierto, si no con respecto al objeto, al menos con respecto a la naturaleza y los límites de este modo de conocimiento. Poco a poco, me pareció que muchas de las proposiciones que consideramos objetivas son de hecho subjetivas, es decir, que contienen condiciones solamente bajo las cuales nosotros conocemos o concebimos el objeto. De este modo, me volví más circunspecto, pero no por ello salí más instruido al respecto...». Entiéndase: no pensé aún en delimitar el campo de validez del conocimiento *a priori*, ni en preguntarme francamente si la metafísica está incluida en él o no. «... Pues hay, no obstante, conocimientos *a priori* efectivos que no son puramente analíticos, sino que amplían nuestro conocimiento; me faltaba, por tanto, una crítica de la razón pura gobernada por reglas, –ante todo, un canon de ésta. *Pues siempre creía que encontraria el método para ampliar el conocimiento dogmático por razón pura*» (*Rx* 5116).

Hubo, pues, un tiempo en que la pregunta de 1772 («¿Cómo es posible el conocimiento *a priori*?») no le parecía incompatible con la esperanza de inscribir su nombre en el frontispicio de «la Metafísica» («En algunas de sus partes, creía que podía aportar una contribución personal al tesoro común», *Rx* 5116). Y ello hasta que esta pregunta terminó por desalojar a quien la formulaba de su «*territorium*» familiar, –hasta que reconoció que la inseguridad de la metafísica procede del hecho de que nunca se ha planteado dicha pregunta. Solamente entonces se atreve Kant a proclamar bien alto el malestar que ha reinado siempre en metafísica y se da cuenta de que «únicamente la organización de los estudios universitarios conserva aún la sombra» de esta disciplina irrisoria –lo cual es muy distinto de asimilar jocosamente a los metafísicos con visionarios. En el momento en que se anudan estos dos temas: 1º investigación –cuyo hilo conductor poseemos– sobre la extensión lícita de la razón pura, 2º fracaso y futilidad de las metafísicas, el análisis de la razón emprendido con Lambert se integra en una disciplina inédita que, a cambio, lo transfigura («Lambert analizaba la razón, pero le faltaba todavía la Crítica», *Rx* 4866). En lo sucesivo, se corre el riesgo. ¿Es la metafisica una ciencia? Todo dependerá de la sentencia que pronuncia la Crítica. ¿Una filosofía nueva? De ninguna manera. Una jurisdicción nueva. Y que se proponga otra, si ésta parece insatisfactoria, –pero cuando seamos conscientes al menos del problema que la ha suscitado. Esto es lo que hubiese debido comprender el crítico de Gotinga.

III Persistencia de la Idea de la metafísica y consecuencias

¿Será la *Crítica*, por tanto, una condena a muerte en toda regla de la metafísica? Antes presentimos que no. Si la Deducción de los conceptos *a priori* «en apariencia es muy perjudicial para la meta» que se persigue, este «extraño fenómeno» no debe extraviar al lector (B, Vorrede, p. 13); si se generaliza la pregunta de Hume, es *en interés* de la metafísica (*zum Behuf der Metaphysik, Proleg.*, IV, 260). Sin duda, «el hecho mismo de preguntarse si una ciencia es posible presupone que dudamos de su realidad» (*Proleg.*, IV, 256); pero, en tanto que tema de examen, conserva una quasi-presencia. La metafísica «existe» al menos en dos modos: como *disposición* inscrita en nuestra naturaleza («en cierto sentido, esta especie de conocimiento debe considerarse, no obstante, como dada, y la metafísica es real, si no como ciencia, al menos como disposición natural (*metaphysica naturalis*)», B 41) y como *ciencia eventual* cuya posibilidad indagamos. – Pero finalmente, esta investigación no quedará indefinida; se emprende con vistas a una decisión... – Ciertamente, pero si tan sólo tenemos en cuenta la decisión literal (ninguna síntesis *a priori* fuera de la experiencia posible), la *Crítica* parecerá una supresión de la metafísica –algo que no es; se desconocerá al respecto la importancia de la marcha problemática, aproximadamente como cuando, exponiendo escolarmente la teoría de las Ideas, se silencian los largos circuitos de los diálogos, es decir, lo esencial. «En el futuro no se alcanzarán conocimientos sintéticos objetivos en filosofía pura. No obstante, es bueno proceder problemáticamente en ella para descubrir la causa del origen de los axiomas y las subrepciones que transforman en objetivas las leyes subjetivas» (*Rx* 5046). Sin embargo, vuelve a plantearse la pregunta: ¿Ha abolido Kant la metafísica? ¿Sí o no? Quisiéramos mostrar que esta simple pregunta le parecería signo de incomprensión. Comencemos por determinar con precisión en qué medida «la metafísica» está a la vez ausente y presente en el curso de la *Crítica*, al ser su punto de mira y quedar a la vez fuera de juego. Y, en primer lugar, ¿qué queda, en el umbral de la *Crítica*, de este saber que se ha puesto en duda?

«El valor de mis escritos metafísicos precedentes queda plenamente negado por este trabajo. *Intentaría salvar solamente la precisión de la Idea*» (*Rx* 4964). Ahora bien, importa mucho que nunca se pierda de vista esta Idea y que la investigación del conocimiento *a priori* encuentre en ella su eje. La entera *Crítica* se orienta sobre este saber previo. Si la Analítica se centra en la cuestión de los juicios sintéticos *a priori*, es porque todos los juicios propiamente metafísicos *son* proposiciones sintéticas *a priori* y porque «la verdadera metafísica *debe* incrementar sintéticamente sus conocimientos *a priori*»[19]. Si la Dialéctica trascendental es ante todo una «*Gegenprobe*», es porque la idea de lo Incondicionado propia de la metafísica especial conserva la suficiente consistencia como para que nos preguntemos en qué medida el análisis en fenómenos y cosas en sí puede ser coherente con ella; queda validada al

[19] B 42; *Proleg.*, IV, 274.

mismo tiempo la concordancia (*Einhelligkeit*) que se alcanza tan sólo por medio de la distinción entre estos dos elementos (B 14). La respuesta al problema planteado por la metafísica supone, pues, que en el curso de la investigación esta será distinta de un «= X» respecto del que lo ignoraríamos todo. «¿Es posible una metafísica?... Tenemos que responder a esta pregunta solamente *a partir* del concepto todavía problemático de una ciencia semejante» (*Proleg.*, § 4, IV, 274). ¿Cómo puede lo mismo, pues, quedar entre paréntesis a la vez que es invocado como referencia? La hemos dejado fuera de circulación en tanto que «metafísica real», precisa Kant, y esto nos impide contentarnos con la crítica de tal tesis o de tal filósofo e incluso mencionar autores[20]; en cambio, la investigación únicamente se guía en lo sucesivo según las articulaciones de la «*metaphysica naturalis*». La existencia de pretendidas metafísicas hizo olvidarla, la inexistencia de aquéllas que ahora se proclama vuelve a sacarla a la luz. Puesto que nunca ha existido una doctrina de la metafísica, la *Crítica* se siente desembarazada para describir la «razón natural siempre presente» (*Proleg.*, IV, 272), que precede a la constitución de todas las ciencias; falta descubrir (o redescubrir, como se quiera) el paisaje inmemorial que hacía posibles no solamente los «dogmas» filosóficos, sino el entero conocimiento («la metafísica es la ciencia de los conceptos fundamentales y de los principios de la razón, *y no del conocimiento humano en general*, en el que hay mucho empírico y sensible»). La presencia de este escalón «natural» salva a las metáforas anatómicas y geográficas de la afectación. Atenúa, sobre todo, el rigor de la metáfora jurídica. Es cierto que hay juicio de la metafísica como ciencia, pero este juicio tan sólo es pronunciado por la facultad de la metafísica, cuando se vuelve transparente a sí misma. Y si la *Crítica* es el canon del conocimiento por razón pura, sólo lo es en la medida en que en ella se expresa, por vez primera, el saber de sí natural a ésta. Hemos de comprender que el dibujo de los contornos del *conocimiento a priori* es también un calco de las estructuras ya presentes de la razón: «considero el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura y especulativa como un edificio cuya Idea al menos tenemos en nosotros (*dazu wir wenigstens die Idee in uns haben*)» (B 465); el sistema «no supone nada dado como fundamento salvo la razón misma» (*Proleg.*, IV, 274). La *Crítica* tan sólo puede delimitar la capacidad de conocimiento de la razón a condición de haberla supuesto, en primer lugar, como tema y como elemento. Y, en esta segunda perspectiva, el canon de la razón pura puede yuxtaponerse a su *organon*, que será la metafísica depurada. «El *organon* de la razón pura es una ciencia que muestra el uso de esta con respecto a lo empírico en general. Pues toda filosofía de la razón pura es *o bien* la crítica, *o bien* el *organon* de ésta. La primera es la filosofía trascendental, la segunda la metafísica» (*Rx* 4897). Mientras no se consideren las cosas de este modo, parecerá que Kant ha pronunciado un juicio sobre la «metafísica real», en lugar de emprender una aclaración de la facultad natu-

[20] B 44; «No he introducido aquí a nadie cuya lectura me haya enseñado algo. Me pareció preferible seguir mi propia idea, apartando todo lo extraño. No he combatido los sistemas» (*Rx* 5019).

ral de la metafísica. Por otra parte, seguiremos desatentos al hecho de que la *Crítica* refleja, en su forma, las articulaciones del campo que explora y desconoceremos, en dos puntos al menos, la originalidad que le transmite el objeto de investigación que ha elegido.

IV Un tratado del Método

La *Dissertation* de 1770 (§ 23) señalaba un rasgo distintivo de la metafísica. Mientras que en las demás ciencias «la práctica fija el método», el contenido solicita su ordenación[21], en metafísica *el método precede a la ciencia.* Aquí, en efecto, al venir dados por la naturaleza (*per indolem*) de la razón los objetos y los principios, no hay necesidad, para enumerarlos y ordenarlos, de recurrir al uso que ya se ha hecho de ellos y a la documentación de la «*Gelehrsamkeit*» (por lo que no habrá autores clásicos en filosofía). Pero este método, que no explicita ninguna práctica previa (*Praxis, Ausübung*), no por ello queda sin referencia. Liberado de cualquier modelo, y por tanto de cualquier pre-orientación, debe reflexionar a cada paso sobre las condiciones de validez de aquello que efectúa. Con su solo despliegue «engendra la ciencia», pero a condición de asegurar que nunca se desvíe del «uso recto de la razón». Lambert atrajo la atención de Kant sobre esta prelación del método, que tiende a hacer de la metafísica, no ya un conocimiento de *cosas*, sino un «registro» *de la razón.* Solamente una enumeración completa y exacta, pensaba

[21] Cf. *Dissert.*, II, 411. El método sigue a la práctica cuando los conceptos primitivos vienen dados de modo intuitivo; por el contrario, debe precederla cuando los principios «vienen dados primitivamente por el entendimiento puro mismo y, al no ser intuitivos, no están exentos de errores». El *Nachricht* 1765-6 no establecía esta distinción entre la metafísica y las demás ciencias: en metafísica, como en otros lugares, las consideraciones sobre el método deben seguir a la exposición del contenido (II, 310). Por tanto, Kant pensaba aún que la metafísica puede contentarse con reglas que «la lógica le prescribe generalmente a todas las demás ciencias» (II, 411), opinión que imputa en 1770 a la falta de circunspección de los metafísicos. «Lógicamente», o en general, es cierto que el método viene al final: «El método es, propiamente hablando, la regla de la *práxis* (ejercicio), cuando somos conscientes de ella. Pensamos primero de forma tumultuosa, a continuación según reglas, al final metódicamente. El método es lo que viene en último lugar y lo más importante del pensamiento» (*Rx* 3327). Pero no sucede lo mismo allí donde «el uso recto de la razón constituye los principios mismos y donde los objetos, así como lo que se ha de pensar de ellos, los axiomas, son conocidos en primer lugar únicamente por la naturaleza (*indolem*) de ésta». Kant comienza a reconocer la especificidad de la metafísica cuando ve en ella el despliegue de la razón natural, que en su reflexión sobre sí misma ya no puede regirse solamente por la lógica «artificial», que es el código de las demás ciencias. En 1764 no lo había visto: «La metafísica no tiene ningún principio, formal *o material*, que sea de otra especie que los de la geometría. Tanto en un caso como en el otro, lo formal de los juicios se rige por los principios de identidad y de contradicción; tanto en un caso como en el otro, hay proposiciones indemostrables que constituyen el fundamento de los razonamientos» (*Deutlichk.*, II, 296). A veces, Kant parece pensar que la ausencia de un método inicial fue fatal, históricamente. «Las obras de Wolff son muy útiles como un inventario de la razón, pero no como arquitectónica suya. Aunque no se deba aprobar esto en Wolff, hemos de decir que está quizás en el orden de la naturaleza que los conocimientos, al menos las investigaciones del entendimiento, se encuentren primero dispersas sin método correcto y sean llevadas, a continuación, bajo reglas» (*Rx* 5035).

éste, de los elementos de nuestro conocimiento (conceptos simples, después axiomas y postulados) nos conducirá al verdadero comienzo de la metafísica, que hasta el presente siempre ha sido escamoteado. «Wolff desechó todas las dificultades en las definiciones. Mostraba cómo debemos progresar, pero no conocía el modo de comenzar. El comienzo, lo que no está en las definiciones, sino en lo que necesariamente debemos saber para formar las definiciones... Si una ciencia necesita que sea investigado metódicamente su primer comienzo, es ante todo la metafísica. Debemos probar lógicamente respecto de cada paso que no es un salto o un desvío» (borrador de una carta de Lambert, XIII, pp. 29-30). La preocupación por alcanzar el verdadero comienzo hace así del método la tarea previa del metafísico. Ahora bien, al comienzo de la *Razón práctica* volvemos a encontrar este consejo de Lambert, dirigido a quienes no comprenden que aquí la Crítica misma proporciona casi todos los conceptos y no los abstrae de la observación: son los mismos que, definiéndolos a la ligera, con prisas por plantear tesis nuevas, no se toman la molestia de analizar los conceptos y principios racionales, con el fin de determinar su «fórmula» exacta. «Una precaución... a menudo muy descuidada consiste en no hacer que a sus juicios les precedan definiciones arriesgadas y haber procedido, en primer lugar, a una descomposición completa del concepto, que con frecuencia tan sólo se obtiene muy tarde» (V, 9).

Vemos con ello que, si la *Crítica* es un saber «subjetivo», un tratado del método y no un sistema de la ciencia –distinción que Hegel juzgará inadmisible–, es porque ha heredado la exigencia formulada por Lambert: en metafísica, la ciencia (pero, ¿la habrá?) debe ser necesariamente posterior a la exposición completa del método. Ciertamente, la *Crítica* permanece en la etapa del método, pero esto le basta, *no obstante*, para circunscribir la envergadura de la razón y sacar a la luz su estructura: «Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia, pero dibuja, sin embargo (*gleichwohl*), el contorno completo de esta, tanto con respecto a sus límites como también con respecto a su completa articulación interna» (B, Vorrede, p. 15). Estas líneas muestran cuán profundo es el vínculo entre crítica y metafísica: el hecho de que una exposición del método pueda decidir por sí sola sobre el alcance de una ciencia sería incomprensible si dicha ciencia no fuese la metafísica, –entiéndase: aquella cuya «doctrina» nunca se escribió y que es tan sólo la «razón humana común» desvelándose a sí misma... Pero, ¿nunca se escribirá esta «doctrina»? Podemos empezar a dudarlo. La preponderancia que ha adquirido el método, que le llevará a sustituir, en la *Crítica del Juicio*, a aquello que solamente debía preparar («aquí, la crítica ocupa el lugar de la teoría»), es signo de que la metafísica deja de ser considerada como *teoría*, discurso relativo a un cierto dominio, y de que la entera tarea de la razón pura bien podría consistir en volverse sobre sí y medir su poder, –brevemente, *en criticarse*. El simple proyecto de instaurar metódicamente el fundamento de la metafísica equivale ya a la muerte de «eso» que siempre se ha llamado «metafísica».

No se separa inocentemente el método de su «*Ausübung*», ni se escribe tampoco un «*Traktat von der Methode*». Descartes, que prefirió titular «Discurso» su «advertencia en lo tocante al método» –«para mostrar que no tengo el propósito de enseñarlo»–, lo sabía bien, pues, en lo esencial, *no consiste en una teoría* y sólo aprendemos a conocerlo por medio de los Ensayos a partir de los que se obtuvo (Carta a Mersenne, 27 de febrero de 1637). Lo cual significa suponer que el método es necesariamente el armazón de una teoría (metafísica, física o medicina, añade). – La *Crítica* se escribió porque hay una «ciencia» tal que el tratado de su método la hace desaparecer como teoría.

V La exigencia de completitud

Pero, ¿qué garantía habrá de la exhaustividad de este método que absorbe la teoría? ¿De dónde procede la certeza de poder desplegar la razón en toda su amplitud? Todavía aquí la respuesta viene de la naturaleza de la metafísica o, más bien, de la fatalidad que, hasta ahora, se ha encarnizado con ella. «De todos los sistemas de la razón siempre queda algo, y esta ha crecido sucesivamente. La matemática conserva sus adquisiciones y su fondo se amplía a medida que cotidianamente se le añade algo nuevo. En la ciencia de la naturaleza, desde Aristóteles hasta ahora, siempre quedó algo de los sistemas falsos una vez pasados por la criba; la metafísica, empero, es negada por completo cuando una deja el puesto a otra» (*Rx* 5072). ¿No será indicio de que la metafísica nunca se constituirá por acumulación de conocimientos? «Las demás ciencias pueden crecer poco a poco por unión y adición de esfuerzos. La filosofía de la razón pura tan sólo podrá esbozarse de un único trazo, pues importa ante todo determinar la naturaleza del conocimiento mismo y las leyes y condiciones generales, y no probar la facultad de juzgar al azar» (*Rx* 5062). «Por el lado de su esencia y su intención última, la metafísica es un todo acabado: todo o nada. Por tanto, no se puede tratar fragmentariamente lo que se requiere para su fin último, como en las matemáticas o en las ciencias empíricas de la naturaleza, que progresan siempre sin fin»[22]. – Parece que a Kant se le impuso esta exigencia durante su redacción de la crítica: «Desde el tiempo en que nos separamos, mis investigaciones parciales de antaño, dirigidas a toda clase de objetos de la filosofía, han adquirido forma sistemática y me he visto llevado poco a poco a la idea del todo, la única que hace posible el juicio sobre la naturaleza de cada parte y su influencia recíproca» (Carta a Herz, 20 de agosto de 1777, X, 213). ¿Se lamentan de la «impopularidad» de la obra? Es el precio que hubo que pagar para que «la máquina estuviese *completamente* a punto»: «Esta ciencia tiene en sí como propie-

[22] *Rx* 3335. «El gran error que se ha cometido hasta aquí me parece que ha sido el de querer proceder en metafísica yendo de las partes al todo y mezclando así en ella partes extrañas. Aquí sólo es posible comenzar con un conocimiento del todo, puro respecto de cualquier confusión, que uno solo debe llevar a cabo completamente» (*Rx* 4935). Cf. *Rx* 5025.

dad el hecho de que en ella la presentación del todo es necesaria para rectificar cada parte, y está permitido, por tanto, dejar por algún tiempo (dicha presentación) en un cierto estado bruto para instaurar (el todo)»[23]. La panorámica sobre el todo de la razón garantiza que su sistema no será un castillo de naipes más, y la fragilidad de las filosofías pasadas anunciaba que la metafísica –y, para comenzar, su crítica– podría parecerse algún día a la lógica de Aristóteles, que «por naturaleza, no puede ganar en contenido, sino solamente en exactitud y claridad» (*Logik*, IX, 20); este destino era el reverso de una «rara suerte» (*seltene Glück*) (B 15) –e incluso de un privilegio por entero excepcional, si pensamos que la metafísica, al contrario que la lógica y la gramática, a las que imita en este punto[24], no es una disciplina formal, y que se ocupa de los objetos que se da ella misma. En una época anterior, la *Rx* 3948 afirmaba incluso que la metafísica es la única que no puede esperar invenciones nuevas, pues en ella no procedemos por conceptos susceptibles de ser combinados arbitrariamente según reglas universales, como en matemática y en lógica: en ella nos ocupamos tan sólo de relaciones «que constituyen el primer fundamento real de las reglas universales». Kant añadía entonces que en metafísica nunca hacemos más que analizar ideas, que «en ella no hay ningún objeto dado». Pero la idea de una «totalidad que, según el ejemplo de la lógica pura, no ha menester, ni es capaz de aumento» (XX, 321) subsistirá incluso una vez que haya dejado de ver en la metafísica algo más que un análisis de los conceptos de la ontología, y una vez que ésta se vea reducida al papel de «pórtico de la metafísica propiamente dicha» (*Preissch.*, XX, 310). Reconocida como «ciencia» posible, la metafísica conserva, por tanto, su afinidad con las disciplinas formales: el progreso es contradictorio con su naturaleza; la razón pura, reflexionando sobre sí, debe replegarse en un sistema cerrado. «Tiene el carácter, enteramente particular *entre las demás ciencias*, de ser la única que puede presentarse en toda su completitud, de manera que la posteridad no tendrá nada que añadirle, ya no aumentará su contenido, e incluso de manera que, si de su Idea no resulta sistemáticamente el todo absoluto, no podemos formarnos un concepto válido de ella» (XX, 321).

En resumen, «nuestros nietos» no podrán encontrar nada más en metafísica, como, según Descartes, tampoco en geometría... Sin embargo, ambas suposiciones difieren de extremo a extremo. Descartes pensaba que había agotado un campo de conocimientos, la matemática (al que Kant reconoce, por el contrario, una posibilidad de extensión constante). Aquí, la exhaustividad del sistema de la razón no procede tanto de la excelencia del método cuanto del hecho de que la razón tiene un perímetro susceptible de ser recorrido –la posibilidad de totalización procede de la presencia de un conjunto limitado. La «perfección» de la *Crítica* se debe a la limitación natural de su dominio; puede pretender la completitud de un «sistema», no porque pre-

[23] Carta a Garve, 7 de agosto de 1783, X, 339. «He consagrado a la obra todas mis fuerzas», escribía Garve, «y toda la atención de que soy capaz. La he leído de parte a parte. Creo que he comprendido el sentido de la mayor parte de los pasajes, tomados uno por uno; pero no estoy tan seguro de haber adquirido una visión correcta del todo» (13 de julio de 1783, X, 330).
[24] Cf. *Preissch.*, XX, 260.

juzgue sobre la capacidad del espíritu humano, sino porque concierne a un potencial desde siempre *mensurable*; no emplaza, pues, el no-saber como predeciría hasta qué grado las matemáticas del futuro podrán resolver ecuaciones. No tiene ningún empeño en esta circunscripción del campo original: las ciencias continuarán progresando una vez que la razón se recoja sobre sí misma, pero la medición de la razón finalmente efectuada –«esfera cuyo radio puede hallarse por la curva del arco en su superficie»– habrá puesto fin al desfile de las metafísicas y su anormal pluralidad. La idea de un «final de la historia» está en germen en la certeza, *propia de la A u f k l ä r u n g*, de que la razón es capaz de encontrar su unidad más allá de la diversidad de sus figuras y de librarse de su apariencia de pluralidad cultural: *las* religiones, *las* metafísicas[25].

Por tanto, dado que concierne a la facultad de la metafísica, la *Crítica* no es una clausura epistemológica arbitraria, sino un saber tal que siempre podemos demostrar la imposibilidad de conocer en ella: de donde la importancia que le concede Lambert a la demostración de la irracionalidad de π[26]. La finitud –o más bien la «finidad»[27]– natural de la razón es garante de que el azar de los fracasos ya no determinará, de forma siempre provisional, su envergadura. En el fundamento de la «completitud» de la *Crítica* se halla la seguridad de que la razón, aislada, no es como un objeto técnico susceptible de crecimientos imprevistos, sino como un viviente cuyas potencialidades son en número finito y cuyo crecimiento no se efectuará por adición de miembros nuevos[28]. En última instancia, la *Crítica* es «completa» en la medida en que el organismo es el mejor modelo de la razón, –en el que los conceptos de la ontología son como el *stock* de las células nerviosas, dado de una vez por todas.

---

[25] «Diversidad de religiones: extraña expresión; tanto como hablar de diferentes morales. Bien puede haber diferentes clases de creencias, no en la religión, sino en la historia de los medios que han servido para propagarla y que pertenecen al campo de la erudición, del mismo modo en que hay diferentes libros de religión (Zendavesta, Vedas, Corán); pero no hay más que una única religión, válida para todos los hombres y en todos los tiempos» (*Zum ewigen Frieden*, VIII, 367 [trad. esp. *Hacia la paz perpetua,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999]).

[26] B 332. Como muestra Vuillemin («La Démonstration de l'irrationalité», en *Revue philos.*, oct-dic. 1961), el método de Lambert era epagógico y, por tanto, no es imitable en filosofía donde únicamente son lícitas las pruebas ostensivas. Filosofía y matemática no por ello dejan de ser comparables, en tanto que ciencias puras que siempre deben poder resolver las cuestiones que pertenecen a su dominio (*quaestiones domesticae*). B 332.

[27] Esta oposición, aplicada a Kant, nos fue sugerida por Aubenque.

[28] «El todo puede crecer por dentro (*per intussusceptionem*), no por fuera (*per appositionem*) como un cuerpo animal al que el crecimiento no añade ningún miembro, sino que hace a cada miembro más fuerte y más apto para sus fines, sin alterar sus proporciones» (B 539).

VI La limitación: negación del Saber y saber negativo

Así, lo sistemático en metafísica viene dado desde el comienzo, de modo natural[29], –y el sistema consistirá en volver a trazar «*die völlige Anatomie*» de la razón. Ya sea esta una totalidad articulada, ya se despliegue a partir de un «germen primitivo» y no por «*generatio aequivoca*»[30], tenemos aquí el único «*Faktum*» inicial que hará posible la constitución de la metafísica y que incluso restituye un sentido para las metafísicas pasadas: todos estos sistemas abortados tenían «su esquema, como un germen positivo en la razón, que se desarrolla por sí misma». Pero los autores no sabían reconocer la Idea, sin la cual el pretendido sistema de la razón tan sólo era un agregado de conceptos. Este tiempo ha pasado: con la *Crítica*, se determinan finalmente «la extensión, el contenido y los límites de la razón» (*Preissch.*, XX, 264) mediante un conocimiento de sí cerrado y articulado, según el ejemplo de lo que expone, y de tal modo que el lector pueda obtener una visión panorámica (*Übersicht*). «Sin duda, parece difícil presentar completamente, en un espacio tan pequeño, una multiplicidad como la metafísica –pero, de hecho, la vinculación originaria de todas las facultades de conocimiento bajo la dirección suprema de la razón hace fácil esta tarea: cualquiera que sea el punto desde el que partamos, podemos terminar de trazar el círculo entero según un único principio, de manera que tan sólo resulta difícil elegir el punto de partida» (*Preissch.*, XX, 345).

La noción de *limitación* es inseparable de esta forma necesariamente totalizante de la *Crítica*. Cuando se traduce, sin mayor dificultad, limitación por «finitud», se corre el riesgo de olvidar que la finitud kantiana, lejos de hallarse como un destino, es ante todo construida científicamente por el sujeto racional, expuesta en una «anatomía completa», –contemplada en panorámica, y no experimentada. Este saber «exacto y detallado» no tiene nada que ver con un sentimiento o incluso con que se cobre conciencia: no le precede ninguna experiencia «humana». Ciertamente, conocer es intuir, pero este «*Faktum*» tan sólo cobra sentido una vez que se ha establecido el «conocimiento de la razón por la razón» como una «verdadera ciencia» (*Proleg.*, IV, 317). Centrar la *Crítica* en la restricción del uso teórico de la razón a la intuición es exponerse, forzosamente, a desviarse del proyecto; significa privilegiar el análisis del conocimiento (el medio), a expensas de la determinación de la envergadura de la razón (el fin). Que nuestra razón cognoscitiva se encuentra restringida a meros fenómenos es un resultado esencial de la

[29] Lo cual no impide tomar conciencia de que lo sistemático es tardío, y tanto más por cuanto que no es una obra que forjemos artificialmente. Cf. la oposición que establece Condillac entre el «sistema» en las artes mecánicas y las bellas artes: «Las bellas artes parecen preceder a la observación y es menester que hayan hecho progresos para que se las reduzca a sistema. Esto sucede porque no son tanto obra nuestra cuanto de la naturaleza. Ella misma les da comienzo cuando nos forma; y las ha perfeccionado ya cuando pensamos en dar razón de ellas» (*Traité des systèmes*, p. 215 [trad. esp. *Tratado de los sistemas*, Barcelona, Horsori, 1995]).

[30] B 539-540; *Proleg.*, IV, 353.

Crítica, –el hecho de que «deba situarse con respecto al espacio que ve a su alrededor» (*Proleg.*, IV, 353) es, empero, su motivación. Es cierto que la *Crítica* nos prohíbe superar el plano de los fenómenos, pues «el límite de los fenómenos pertenece al fenómeno»; «pero la cosa que forma el límite queda fuera de él» (*Rx* 4958). Ahora bien, la presencia de esta «cosa» nos impone trazar la línea, recorremos la orilla porque el Océano se extiende hasta perderse de vista. La tarea esencial tampoco consiste en determinar exhaustivamente lo que la razón puede conocer con respecto a lo sensible: por eso la *Crítica* es tan sólo la Idea de la filosofía trascendental y no la ciencia en su integridad. La enumeración de todos los conceptos del conocimiento puro «no sería conforme al fin que persigue la *Crítica*..., tan sólo avanzamos en el análisis en la medida en que se requiere para la apreciación completa del conocimiento *sintético a priori*» (B 45) –y sabemos que esta «apreciación» se requiere tan sólo por el problema de la posibilidad de la metafísica. «Aquello que la metafísica no hace quizás más que solicitar, o lo que quizás es capaz de conocer en relación a lo suprasensible, puede y debe ser dado con exactitud justamente por la naturaleza y la unidad de esta facultad de conocimiento puro» (*Preissch.*, XX, 321).

Por lo demás, remitámonos a la historia: la atracción de lo suprasensible, ¿no explica el interés que siempre ha suscitado la metafísica? Los hombres nunca se preocupan por el análisis de los conceptos del conocimiento sensible (XX, 343). Por eso, a fin de cuentas, hay que atenuar la severidad del juicio pronunciado sobre Platón y matizar el elogio que se hace de la seriedad de Aristóteles. La doctrina platónica de las Ideas, incluso si desemboca en el entusiasmo, «tenía la utilidad de ponernos en guardia contra la tentación de buscar a partir de principios empíricos lo que puede tener sus fuentes y su modelo en la mera razón, a saber, la verdadera perfección» (*Rx* 4862). Aristóteles, por el contrario, aunque su «trabajo» haya sido ejemplar, «no destacaba suficientemente la diferencia *toto genere* entre la facultad de la razón pura, que se extiende por sí misma, y aquella que, con ayuda de principios empíricos, progresa por medio de razonamientos hacia proposiciones más generales»[31]. Tuvo la paciencia de resolver en sus elementos todo conocimiento *a priori*; pero con él se oscureció el sentido de la especificidad de la «metafísica». Ciertamente, el «trabajo» es preferible al entusiasmo, el artista de la razón al genio; pero, sin los extravíos de éste, ¿hubiésemos experimentado alguna vez la necesidad de una crítica de la razón? Hay que acabar con la fascinación que ha ejercido desde siempre lo suprasensible, no denunciándolo como una quimera, sino *neutralizándolo* por medio de la auto-limitación de la razón. Esta demostración de la finitud de la razón no tiene nada en común con un proyecto que consistiese en hacer que quede reabsorbida en las figuras de la finitud imaginativa y que renuncie absolutamente a la consideración de lo suprasensible. «Nuestro entendimiento obtiene de este modo una

[31] *Preissch.*, XX, 324. «Platón expuso de modo místico los *intellectualia*, Aristóteles lógicamente; el error de éste fue el de pretender que también se hallaban depositados en los sentidos» (*Rx* 4868). Cf. *Rx* 6050.

extensión negativa, es decir, *no queda restringido por la sensibilidad*, sino que más bien la restringe llamando *noúmenos* a las cosas en sí (que no son consideradas como fenómenos). Pero enseguida establece también límites para sí mismo, de manera que no puede conocerlos por medio de las categorías» (B 212). No hay ninguna huella de una abdicación en favor de la intuición en este acto de soberanía de la razón «esclarecida». No hemos de buscar en la *Crítica* la resignación a la finitud, sino al final de los *Sueños de un visionario*, donde la frase de *Cándido*, «cultivemos nuestro jardín», «basta para cerrar tantas disputas inútiles de escuela» (*Träume*, II, 373); esto prueba que Kant seguía aún en la línea de Locke, creyendo remitir «nuestros pensamientos y razonamientos a cosas proporcionadas a su capacidad»[32], y de que las querellas relativas a lo suprasensible le parecen tan sólo juegos de palabras. El tono cambia con la *Crítica*, ahora se toman en serio los problemas de la metafísica, al tiempo que se muestra a plena luz del día la fragilidad de las soluciones que se les daban. Por mal planteadas que hayan sido las cuestiones en litigio, no eran vanas y merecían una solución. Cometeríamos un error no viendo en ellas más que disputas de palabras. ¿Creemos que hemos terminado con la metafísica por haber denunciado el abuso en las palabras que nos la impusieron? «Soy de una opinión completamente opuesta. Afirmo que, en asuntos sobre los que se ha disputado durante un cierto tiempo –y particularmente en filosofía–, ya no se trata de una querella de palabras, sino de una verdadera disputa sobre las cosas. Pues, aunque en todas las lenguas haya palabras que pueden tomarse en múltiples y diferentes significaciones, este estado de cosas no puede durar mucho tiempo: quienes comenzaron por estar en desacuerdo respecto del uso de la palabra terminan por advertir el malentendido y se sirven de otras palabras en su lugar, de modo que, finalmente, hay tan pocos verdaderos homónimos como sinónimos verdaderos. Mendelssohn pretendía retrotraer la vieja disputa sobre la libertad y la necesidad como determinaciones del querer a una simple querella de palabras, so pretexto de que la palabra *deber* puede tomarse en un doble sentido: lo mismo daría utilizar un tapón de corcho para cerrar la brecha por donde rompen las olas del Océano. Pues los filósofos han dejado de lado, desde hace mucho tiempo, esta palabra mal empleada y lo que en este debate está en juego se formula, en términos más generales, del siguiente modo: los acontecimientos en el mundo (a los que pertenecen también nuestros actos voluntarios), ¿vienen o no determinados por la serie de las causas antecedentes? Y, entonces, ya no es manifiestamente una querella de palabras, sino un importante debate, que la metafísica dogmática jamás resolverá» (*Morgenstunden*, VIII, 152).

Por tanto, Locke se equivocó al sostener que los metafísicos se embarcan en disputas «respecto de las que no tenemos absolutamente ninguna idea». Reducir la metafísica a un lenguaje es impedir que la critiquemos radicalmente y decidamos sobre sus pretensiones. Además, el tono de la Dialéctica tras-

[32] Locke, *Essai*, Introducción, § 7 [trad. esp. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980].

cendental es el de la certeza por fin adquirida, y no el del desencanto. Kant no le objeta al metafísico que sus preguntas estén vacías de sentido; acepta hablar su lenguaje y demuestra en el interior de este que los problemas planteados son objetivamente irresolubles. «¿Cuál es tu opinión sobre la unión del alma y el cuerpo, sobre la naturaleza de un espíritu, sobre la Creación en el tiempo? No tengo ninguna opinión al respecto. Pero, con relación al lugar en que necesariamente nace esta pregunta hago bastante más que opinar –y *sé* que tan sólo podemos responder a ella de modo subjetivo en lo que concierne al objeto» (*Rx* 4959). Esta es la diferencia entre negación del saber y saber negativo: en aquella, nos contentamos con proclamar la ausencia de significación, como constataríamos una ausencia de hecho, mientras que en este demostramos que hay una privación de derecho. En adelante, ya no se trata de una división siempre inestable entre «la parte luminosa y la parte oscura de los objetos de conocimiento» (Locke); el no-saber no es la noche donde se pierde la vista, sino el abismo que se cierne sobre la razón en pleno mediodía.

Dicho esto, lo cierto es que el conjunto de estos actos críticos de decisión, reunidos bajo el nombre de «saber» negativo, no basta para constituir este tercer estadio de la metafísica que anuncia la *Crítica*. *Teóricamente,* el saber negativo tan sólo conduce a una constatación de imposibilidad –y a nada más, incluso si, *críticamente,* es por entero distinto de una resignación inmotivada. «Según todas las investigaciones instituidas en el mundo sensible en el curso de este segundo estadio, no hemos podido encontrar en él lo Incondicionado, aunque debamos suponerlo necesariamente. Pero no hay ningún conocimiento teórico-dogmático de lo suprasensible (*noumenorum non datur scientia*). Una transgresión práctico-dogmática de la metafísica de la naturaleza parece, pues, contradecirse a sí misma y este tercer estadio devenir imposible» (*Preissch.*, XX, 293). Puesto que la posibilidad de la experiencia mide la legitimidad de un saber *a priori,* la metafísica como ciencia dogmática ha de ser pura y simplemente rechazada... ¿Para qué subrayar, entonces, como acaba de hacerse, que la *limitación* tan sólo secundariamente nos remite a la finitud? La «extensión negativa» del entendimiento equivale para nosotros a la negación de una extensión de conocimiento.

VII UNA «*WISSENSCHAFT*» INÉDITA

Quedarnos aquí significaría caer prisioneros de uno de los prejuicios que la *Crítica* se encarga de destruir, a saber: «La metafísica es una ciencia teórica o no es nada». Significaría aceptar como única definición de la metafísica la definición según la escuela, no ver en ella nada más que un examen «de los primeros principios de nuestro conocimiento» (*Deutlichk.*, II, 283). Es la definición que siempre dan las obras pre-críticas: o bien la palabra «*Weisheitslehre*» es sinónimo de «*Wissenschaft*» o bien, si se le da una significación más amplia, nada indica que pudiera designar una «*Wissenschaft*» de un género nuevo. La «verdadera sabiduría», que los *Träume* oponen a las

extravagancias de la metafísica, no es nada más que un repliegue sobre este sentido común al que los *Prolegómenos* denegarán cualquier competencia relativa a las decisiones sobre la metafísica. Tanto es así que importa muy poco que Kant intente edificar una metafísica (período llamado «dogmático») o que ironice sobre las pretensiones de los metafísicos (período llamado «escéptico»): lo esencial es que, en ambos casos, se la considera como una ciencia *teórica* (verdadera o falsa). En las *Reflexionen* volvemos a encontrar la idea de que la metafísica no es una ciencia y que su examen conduce solamente a rebajar nuestro orgullo (*Rx* 4284). Pero a este tema se vincula otro: «A la filosofía pertenecen muchos conocimientos como medios para nuestra intelección, pero no en tanto que partes integrantes. La filosofía misma es *la ciencia* que le proporciona sus fines a este uso de la razón y determina sus límites. Aquí, el saber de erudición; allí, la sabiduría» (*Rx* 4471); «Saber racional (*Vernunftgelehrsamkeit*) y sabiduría racional; aquél es especulativo: una aptitud para resolver las preguntas de la razón – ésta es una determinación del valor de la práctica del entendimiento y de sus límites» (*Rx* 4467). Brevemente, si la metafísica no es *una* ciencia constituida (*Gelehrsamkeit*), es, sin embargo, «*Wissenschaft*». Y, desde entonces, merece la pena reexaminar el contenido de esta palabra.

Con ayuda del positivismo, sobre todo se ha retenido del kantismo que la metafísica clásica no fue una ciencia digna de este nombre, pues dogmatizaba sin ningún cuidado de las garantías indispensables para la seriedad de una ciencia. Con este espíritu, Piaget, por ejemplo, opone hoy la sabiduría con que el filósofo debería contentarse a las ilusiones de la falsa ciencia que practica. Ahora bien, este reparto no tiene nada de kantiano. Es cierto que Kant condena las metafísicas dogmáticas en la medida en que usurpan el título de ciencias en el sentido en que matemática y física tienen derecho a él; pero piensa que la *epistéme* clásica valía más que su pretensión. No le reprocha tanto que se considere una ciencia cuanto el haber creído que competía con las demás ciencias en su terreno, –no su impostura, sino la ingenuidad que la hacía inevitable, –no tanto su audacia al presentarse como ciencia, cuanto la ingenuidad que consiste en hacer de «ciencia» el sinónimo de «teoría». Una cosa es decir: no hay metafísica, puesto que tan sólo hay teoría en el nivel de la experiencia, –y otra completamente distinta decir: puesto que tan sólo hay teoría en el nivel de la experiencia, la metafísica es una ciencia sin ser una teoría, luego en un sentido inédito. Ahora bien, por el hecho de que definen su disciplina solamente como un «sistema de todos los principios del conocimiento racional teórico puro por conceptos» (*Preissch.*, XX, 261), los metafísicos no entrevieron esta originalidad. «Cuando se decía que la metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano, no se le asignaba con ello una especie por completo particular de principios, sino solamente un rango con relación a la universalidad, –y, entonces, no era posible distinguirla con claridad de lo empírico» (B 545). Obnubilada por la enumeración de los conocimientos *a priori* –a la que, como hemos visto, la *Crítica* tan sólo está consagrada de pasada y sin atender a la exhaustividad–,

la antigua metafísica ni siquiera sospechaba que su único tema es la referencia a lo suprasensible. Así, al igual que la matemática de los matemáticos que criticaba Descartes, la metafísica de los metafísicos, según Kant, nunca pudo descubrir su verdadero dominio; ha ignorado siempre que ni siquiera habría existido «si la razón no hubiese encontrado en ella un interés más alto, con respecto al cual la investigación y la sistematización de todos los principios y conceptos elementales que fundan *a priori* nuestro conocimiento de objetos de la experiencia tan sólo podría ser un preámbulo» (*Preissch.*, XX, 316). De Aristóteles a Wolff, se ha considerado este preámbulo como lo esencial y la metafísica, a falta de haber sabido distinguir entre el instrumento y el fin, no ha dado hasta aquí un paso «por el camino de su verdadera destinación». «Si digo que no ha dado un solo paso, no pienso en la división de los conceptos racionales, pues es tan sólo la explicitación de lo que ya sabemos y, en ella, diferentes (filósofos) han hecho mucho en cuanto a la determinación más exacta de las palabras. *Pero esto no es lo que se busca*: no conocimientos de objetos que residen en nosotros, sino objetos que no nos enseña ningún sentido, que deben buscarse y procurarse; hasta el presente todo el trabajo con relación a ellos ha sido vano» (*Rx* 5115)[33]. Hasta el presente se ha tratado a la «metafísica especial» como una provincia de la ontología, es decir, para Kant, de la doctrina de los conceptos puros *que conciernen a la sensibilidad* (XX, 260); ahora bien, resulta imposible discernir, a este nivel, la originalidad de la metafísica como «ciencia» y todo conduce, por el contrario, a ver en ella una «ciencia» con el mismo título que las demás. Por tanto, sigue siendo desconocida la intención propia de la metafísica. Además, se puede decir que hasta la *Crítica* todas las filosofías, fascinadas por la ontología, sucumbieron a la tentación del «cientifismo», si entendemos con ello la transferencia, desde un dominio «de una especie completamente diferente», de conceptos y métodos que tan sólo valen en el interior de una (o varias) ciencia(s) determinada(s). Las metafísicas tan sólo eran falsas ciencias en la medida en que se situaban falsamente en el interior de «teorías» a las que suponían depositarias de la cientificidad; tan sólo eran saberes ilusorios porque creían que debían determinar «las *cosas* de arriba», sobre las que era excusable que Glaucón, en la *República*, incurriese en un contrasentido. Brevemente, su error no consistía tanto en localizar objetos quiméricos cuanto en creerse consagradas a la objetividad.

33 «Podemos probar con la mayor certeza que, hasta Leibniz y Wolff incluidos, la metafísica no ha hecho la más mínima adquisición con relación a su fin esencial, ni siquiera la del simple concepto de un objeto suprasensible, de manera que hubiese podido demostrar al mismo tiempo la realidad de este concepto, lo cual hubiese sido el menor progreso posible con respecto a lo suprasensible; ahora bien, allí donde seguía faltando el conocimiento de este objeto situado más allá de toda experiencia posible, e incluso si la filosofía trascendental recibiese, aquí o allá, alguna ampliación con relación a aquellos de sus conceptos *a priori* que valen para los objetos de la experiencia, esta ampliación no sería aún aquella a la que apuntaba la metafísica; también podemos afirmar con todo derecho que hasta la época esta ciencia no ha hecho aún ningún progreso hacia su destinación propia» (*Preissch.*, XX, 317).

Liberada de la ontología, la metafísica no será una ciencia superior a todas las demás, sino diferente de todas ellas, –y, en cuanto «ciencia», simplemente homónima con respecto a éstas. La última cláusula es difícil de comprender: ¿por qué seguir hablando de «*Wissenschaft*», cuando ya no está en curso el sentido tradicional, teorético, de la palabra? Si la metafísica no nos desvela verdades objetivas (supra-objetivas), ¿cuál es su relación con la verdad? – E incluso, ¿de qué verdad se trata entonces? Nos parece que Kant deja aquí voluntariamente indeciso un problema que el neopositivismo resuelve con toda claridad. Pongamos un ejemplo. Cuando Granger discute la posición de «quienes dicen que la filosofía enseñará verdades o no será tal», habla un lenguaje kantiano. Pero cuando añade que no hay «*verdadera* filosofía», solamente filósofos más coherentes que otros, decide allí donde Kant se mantenía en suspenso. ¿De dónde procede esta diferencia? «Por tanto, si queremos conservar un sentido preciso para la palabra verdad», escribe Granger, «hay que reconocer que no hay verdades filosóficas»[34]. ¿Un sentido preciso? Es decir: ¿controlable en un código que Kant habría llamado –sin matiz peyorativo– «teorético-dogmático»? Desde un punto de vista kantiano, es entonces una forma indirecta de volver a la ilusión teoreticista de la que fueron presa todas las metafísicas; comporta juzgar la filosofía como si no lograse constituir un saber teorético. Ahora bien, esta ciencia «ha caído en el descrédito general... porque se empezó a esperar de ella más de lo que razonablemente se le puede exigir» (B 548). ¿Podemos hacerle a la metafísica, entonces, el reproche de que falta a un fin que jamás fue el suyo? ¿Debemos relegarla, por esta razón, entre las «sabidurías» o las hermenéuticas sin rigor? Kant afirma que la metafísica será rigurosa, del mismo modo en que ya ha sido rigurosamente expuesta la *Crítica*, este «ejercicio previo»: según el procedimiento dogmático. En cuanto *ciencia*, deberá serlo, «pues la ciencia es siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa a partir de principios *a priori* seguros» (B 21). Pero aquí se detendrá su semejanza con las demás ciencias: tendrá en común con ellas el armazón, pero no compartirá la intención teorética. Pues un saber puede ser riguroso sin ser dogmático *en cuanto al contenido*; puede merecer el título de ciencia, en sentido amplio, incluso si nos conduce a *límites* y no a *verdades*: puede seguir siendo verdadera sin que nos haga acceder a verdades controlables e incluso hurtándonos la esperanza de acceder a ellas. Se objetará que esto es forzar el sentido de las palabras –y es indiscutible, si decidimos restringir lo «verdadero» a la aprehensión de un *objeto* según reglas. Los positivismos, por tanto, tan sólo en apariencia imitan el proyecto kantiano: con el mismo derecho que los conocimientos supracientíficos condenados por ellos, continúan confiando tan sólo en lo teorético, incluso si estipulan con más exactitud sus criterios de validez (y por eso, pero solamente por eso, se aproximan a Kant); rechazan adoptar la perspectiva crítica con respecto a lo teorético. Se da aquí una complicidad sorda con las metafísicas que, según Kant, hacen a su censor incapaz de determinar *objeti-*

[34] Granger, «Manifeste pour un néo-positivisme», artículo por aparecer en *Man and World*. Gracias a la amabilidad del autor, hemos podido leer el manuscrito de este texto.

vamente el punto a partir del cual quedan necesariamente fuera de alcance los conceptos metafísicos en litigio. Podemos haber decidido, por ejemplo, medir la «verdad» de un saber por su capacidad de formalización: esta decisión siempre podrá parecerle signo de sectarismo al metafísico, que se negará a dejarse recusar tan brutalmente o, más bien, se burlará de ello. En el espíritu de Kant, la *Crítica* es precisamente la meta-ontología que debe mostrar automáticamente la vanidad de todas las discusiones y querellas relativas a la propiedad entre ontologías totalitarias opuestas. La metafísica clásica fue ante todo, según Kant, una ontología no criticada.

En resumen, al igual que sus adversarios, los metafísicos nunca se han tomado la expresión *metà tà physiká* al pie de la letra; han entendido con ello el acceso a una región superior del ente, cuando se trata de una dimensión hasta tal punto nueva del «saber», que deja de ser contemplación de objetos. «Ya el nombre antiguo de esta ciencia, *metà tà physiká*, da una indicación sobre la intención que la rodea; por medio suyo, se estima salir fuera de todos los objetos de la experiencia posible (transfísica) y conocer lo que en absoluto puede ser objeto de ésta» (*Preissch.*, XX, 316). Ahora bien, siempre se interpretó la palabra *metá* como «por encima de» y nunca como «más allá»; el campo de la metafísica se definía sin más como sector de la *máthesis* –y la matematización del método filosófico fue tan sólo una de las consecuencias de esta decisión originaria. Por tanto, si se rechaza toda gradación entre el *ser* de lo sensible y el *ser* de lo suprasensible, la metafísica no puede ser restaurada en sus derechos; el yo, el mundo y Dios tan sólo podrán ser restituidos a su verdad si dejamos de considerarlos espontáneamente «en el interior de los límites de la ontología». – Un texto de Bolzano nos permitirá medir mejor la dificultad de esta empresa. ¿Qué quería decir Kant con «cosa en si»?, se pregunta Bolzano: cosa en general, concepto de un objeto o de algo... «Pero sería por entero irracional pretender que conozcamos las cosas fenoménicas, es decir, una especie particular de cosas, y en absoluto las cosas en general. Pues quien conoce ciertas especies no puede pretender que le resulte desconocido el entero género al que pertenecen estas especies. Quien conoce muchas propiedades de figuras planas no podría decir que en absoluto conoce figuras en general. Por tanto, los filósofos críticos deben entender por cosas en sí o *noúmenos algo más* que las cosas en general»[35]. Pero tan sólo podría tratarse de «otras cosas (*übrigen Dinge*) que se encuentran al lado de los fenómenos», como si lo suprasensible, para que se lo tome en consideración, debiese ser objeto de otra ontología material. «Afirman, pues, que no podemos juzgar sintéticamente sobre ningún objeto que no sea intuido por nosotros y concluyen que nos resulta imposible llegar al conocimiento de cualquier verdad, por importante que pueda ser para nosotros, sobre Dios, nuestra alma o cualquier otro objeto suprasensible». El kantismo es, pues, un escepticismo de nuevo estilo: puesto que cualquier saber supone una ontología de su dominio, ¿qué podría significar aún un «saber» libre de toda ontología? Kant arruinó la metafísica especial... O bien, para disculparle de ello, admitiremos que las

---

35 Bolzano, *Wissenschaftslehre*, I, § 44, p. 197.

cosas en sí resultan en cierto sentido accesibles al conocimiento y que tan sólo hay una diferencia de grado entre el objeto representado y la cosa en sí que mi razón me obliga a suponer. Esta era la fórmula de compromiso que Ludwig Jacob proponía a Kant: tengo al menos un concepto por «provisión» de la cosa en sí, como el sordo puede formarse un concepto del sonido, de modo tal que, si recobrase el oído, podría reconocerlo[36]. Incognoscible, pero localizable, la cosa en sí representa «el resto de las condiciones (junto con el espacio, el tiempo y las categorías), que no son al mismo tiempo condiciones de la experiencia»[37]: se restablece un mínimo de continuidad entre ella y el fenómeno, que permite hablar *al menos* de privación de conocimiento y que transforma la cesura en una frontera, la finidad de la razón en finitud del hombre. Por tanto, de nuevo la ontología misma encierra de derecho todas las disciplinas filosóficas tradicionales. Pero, dándole al «ser» una significación sin más unitaria, volvemos a la confusión que denunciaba Kant entre el «*ens commune*» y el ser de lo sensible.

Por lo demás, esta tentación no es propiedad de las interpretaciones que hacen que la *Crítica* se recorte sobre una metafísica de lo infinito siempre posible de derecho. La lectura del kantismo como ontología de la finitud no escapa a ella. Se advertirá que Heidegger pasa demasiado deprisa sobre esta diferencia «*toto genere*» entre metafísica propiamente dicha y ontología. Reconoce, al comienzo de su libro, que la instauración del fundamento de la metafísica es «la determinación de la esencia de la metafísica especial». Pero añade: «Esta es por excelencia un conocimiento del ente suprasensible. La cuestión de la posibilidad intrínseca de semejante conocimiento es transferida, sin embargo, a la cuestión más general de la posibilidad intrínseca de hacer manifiesto el ente en cuanto tal». De manera que la elucidación de la ontología se convierte en el centro de la *Crítica*[38] y Kant rechazará la metafí-

[36] «El simple concepto de un fenómeno conduce a algo que no es fenómeno; no puedo determinar materialmente este algo, pero es pensado como vinculado necesariamente con la representación del fenómeno; tan sólo tengo, por tanto, una mera Idea de él, pero, incluso si no considero esta Idea como eso mismo que se encuentra en el principio de los fenómenos, puedo al menos interpretarla sin reservas de modo que indique un algo real en general, que difiere tanto de la Idea, como del fenómeno, aunque no pueda determinar si este algo es representable o no. La razón es la autoridad que me obliga a admitir semejante objeto; ahora bien, me obliga a presuponer la realidad de algo como principio de lo que aparece, en el modo en que mis sentidos me fuerzan a convenir con la realidad de los fenómenos. En el primer caso, la razón me remite a un objeto, en el otro, los sentidos me representan un objeto. No puedo concederle menos crédito a la autoridad de la razón que a los sentidos. Conocemos por la razón en efecto que hay cosas en sí. Ciertamente, a través de la Idea. Esta Idea no expresa nada sobre las cosas en sí, las deja indeterminadas, pero indica, sin embargo, cómo pienso su presencia. Por vacía que esté, en tanto que remite a un objeto real, puede, según me parece, llamarse conocimiento. Bien sé que me resulta imposible determinar qué es la existencia real, si no puedo determinarla por medio de una referencia en el tiempo a mi facultad de percepción; pero el simple concepto lógico que vinculo con ella cuando digo que la cosa en sí existe –que sólo quiere decir que contiene el fundamento incondicionado de la realidad del fenómeno– es, sin embargo, una marca que me haría capaz de buscar y hallar la cosa en sí, suponiendo que tuviese un poder de intuición intelectual» (Carta de Jacob a Kant, 4 de Mayo de 1790, XI, 169).

[37] Hartmann, «Diesseits in Idealismus und Realismus», *Kantstudien*, XXIX (1924), p. 192.

[38] Heidegger, *Kant.*, trad., pp. 70-1 [trad. esp. *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1993, 2ª ed.].

sica especial en nombre de «sus intenciones críticas a propósito de la esencia de la metafísica general»[39]. Significa, al menos, permitir que se olvide que la elucidación de la ontología comporta poner en su sitio a un saber hasta entonces abusivo, la desmistificación de una ciencia «con un título pomposo». Es cierto que el *Preisschrift* presenta la ontología como «preámbulo» (*Zurüstung*) de la metafísica, pero no está dicho que la suerte de ésta dependa de la decisión que adoptemos sobre aquella[40]. Refirámonos al texto: «A la vista de este uso de la razón, nunca habríamos pensado en una metafísica como ciencia separada, si la razón no hubiese encontrado además un interés más alto en ella, respecto del cual la investigación y la conexión sistemática de todos los conceptos fundamentales y principios que constituyen el fundamento *a priori* de nuestro conocimiento de objetos de la experiencia *sería tan sólo el preámbulo* (*nur die Zurüstung war*)» (*Preissch.*, XX, 316). Si, según Kant, todavía no está constituida la metafísica, es porque se ha subestimado este «preámbulo». Además, podemos preguntarnos si, centrando la *Crítica* en el problema de la posibilidad interna de la ontología, no la reinscribimos de nuevo en la disciplina cuya influencia sobre la metafísica denunciaba Kant.

La *Crítica* tan sólo ha sido posible porque la filosofía –en el segundo estadio (escéptico) de la metafísica– por fin tomó distancia respecto de la ontología hasta entonces soberana. La noción de *mundo*, «conjunto de todas las cosas reales enlazadas entre sí», se había convertido en su tema predominante (*Preissch.*, XX, 286-7) y la ponía ante contradicciones que, tarde o temprano, impondrían el reexamen de la noción ontológica de *totalidad* y, por este sesgo, el cuestionamiento de la soberanía tradicional de la ontología. Una vez que se ha sacado a la luz la restricción a lo sensible de las significaciones que se llaman ontológicas, los «objetos» inteligibles son restituidos a un pensamiento radicalmente distinto del conocer, y el «ser» de lo suprasensible a su enigma. Tiene ocasión de nacer una metafísica segura de su independencia. ¿Qué ha de ser? La Arquitectónica presenta su plan: *filosofía trascendental*, sustituto de la ontología, y *fisiología racional*. Pero malamente vemos en qué sentido esta «metafísica como ciencia» será distinta de una nueva enumeración de los conocimientos *a priori*: ¿Habrá venido a parar la *Crítica* tan sólo a la redacción de un catálogo exhaustivo? ¿Qué ocurre, a fin de cuentas, con la metafísica especial, una vez que ya no es una provincia del «*ens commune*»? Esta pregunta nos guiará en la investigación de la Dialéctica Trascendental.

[39] *Ibid.*, p. 300. «Este contenido, en apariencia puramente negativo, de la dialéctica trascendental, ¿no encierra también una problemática positiva?», pregunta Heidegger. Pero sugiere que ésta bien podría concentrarse en «el problema de la finitud del *Dasein*», otra de cuyas figuras sería la Apariencia trascendental que hace posible la metafísica tradicional. La problemática ontológica sigue siendo, pues, un hilo conductor.

[40] «Pero como la *metaphysica generalis* proporciona la *preparación* necesaria para la *metaphysica specialis*, es preciso que, en la instauración del fundamento de aquella, se transforme también la determinación de la esencia de ésta» (*ibid.*, p. 72).

CAPÍTULO II

DE LA APARIENCIA LÓGICA A LA APARIENCIA TRASCENDENTAL

> «Conviene considerar que hay aún otras apariciones falsas que no proceden de la debilidad de nuestros ojos, ni de lo que desaparece con la distancia, sino de la naturaleza misma de la visión».
> Leibniz, *Teodicea*, § 64.

I DE LA FATALIDAD DE LA ILUSIÓN

¿Por qué la metafísica nunca se constituyó como ciencia? La pereza de espíritu y el atractivo de la sofística se la arrebataron muy pronto al sano ejercicio de la razón: el curso de la historia de la filosofía habría cambiado si Aristóteles, gracias a una mejor sistematización, hubiese sabido discernir que los conceptos de la ontología tan sólo tienen validez con respecto a lo sensible (*Proleg.*, IV, 324). Pero es imposible contentarse con esta explicación: el destino de la metafísica, su fragmentación en una pluralidad de sistemas, no se debió solamente a la falta de atención al punto de partida, y los extravíos de la razón pura no se deben a una acumulación de azares. Estas tentativas no fueron emprendidas «arbitraria, ni temerariamente»: ya que «la metafísica es establecida en nosotros, en sus rasgos fundamentales, por la naturaleza misma» (IV, 353), la sucesión de sus errores exige, más que un cuadro histórico, una investigación lógica que desvele su unidad de principio. El dogmatismo no fue una desviación desafortunada; es «el camino más natural» (*Preissch.*, XX, 262), el efecto del «uso meramente natural de una disposición semejante de nuestra razón» (*Proleg.*, IV, 362). Mejor aún: «la dialéctica inevitable de la razón pura en una metafísica, considerada como disposición natural, no merece que se la explique simplemente como una apariencia que hay que disolver, sino también como una institución natural en cuanto a su fin...» (IV, 364). Aquí, la desviación de la norma debe justificarse, al igual que medirse, y la posibilidad de una historia de los sistemas debe ser hallada en el corazón de la razón ingenua. Sería demasiado sencillo pensar que, para encontrarla, bastaba con librarse de los «prejuicios». Mientras no nos hemos remontado hasta el escalón en que naturalmente arraigan las ilusiones,

¿cómo asegurarnos de que nuestro emplazamiento de los prejuicios no es él mismo una ilusión más? Para tener el derecho a proclamar que se ha roto con la historia, es necesario *comprenderla*, –y, para comprenderla, tenemos que dejar de considerar el error como un brusco acceso de locura o como la irrupción de una causalidad fisiológica contingente en el encadenamiento de las verdades, y desenterrar su germen, en cambio, en la tenebrosa juntura entre la *naturaleza* y la *ilusión*. Kant no critica a los metafísicos dogmáticos como criticaba Voltaire a los fundadores de religiones: más profunda que el engaño y la credulidad, hay una errancia de la que estos tan sólo son síntomas. En lugar de denunciar los errores, hay que circunscribirla: no me hago cargo de los sistemas, asegura Kant, sino de aquello que los hace posibles y los hará siempre persuasivos. ¿Qué, exactamente? Y, ¿qué ejemplo de error nos permitirá entrever mejor que la no-verdad es un destino?

Hay dos clases de errores. El que consiste en pronunciar un juicio prematuro, sin preocuparse por las deformaciones perceptivas; el que procede de la obstinación de no tener en cuenta el coeficiente de indeterminación de mi conocimiento. En cierto sentido, el primero es una forma del segundo: si juzgo demasiado deprisa sobre la verdad de la cosa, es por no haber criticado el testimonio de mis sentidos y haber pronunicado un juicio sin preguntarme si tenía derecho a ello. Pero este error por despiste, invocado siempre por los clásicos, amenaza con ocultarnos el principio del error en general. He opinado *demasiado pronto*; nos parece que esto es lo esencial. Rápidamente cobro conciencia de esta precipitación: bastan algunos pasos más para que se vuelva cuadrada la torre que me parecía redonda y para que Teodoro vuelva a convertirse en Teeteto. Aquí el error parece deformación de lo verdadero, pues es la aproximación a ello; analizándolo a partir de este caso excepcional, lo definiremos forzosamente por el hecho de no poseer *aún* todos los datos exactos y haremos que se perfile sobre una verdad que nunca dejará de advenir. Aparecerá, pues, como mera ignorancia respecto del todo, –lo cual es objetivamente justo, pero subjetivamente insuficiente, pues se silencia el momento imperceptible en que he olvidado tener en cuenta mi posible ignorancia. Ahora bien, la desviación con respecto a lo verdadero –que no siempre se puede verificar– tan sólo es el efecto de esta ignorancia de mi ignorancia. Por tanto, *erróneo* no es siempre sinónimo de *prematuro*: el juicio falso no procede tanto de que creamos haber alcanzado demasiado pronto la verdad, sino simplemente de que creamos poseerla; y sólo lo creemos porque nos hemos situado sin más en una temporalidad tranquilizadora, donde indefectiblemente terminará por obtenerse la regulación justa, donde mi opinión obtendrá siempre una sanción verdadera. El tiempo, decía Platón, distinguirá el valor de las medidas que han adoptado los técnicos y el de las decisiones que han inspirado los demagogos[1]. Pero no es cierto que una consulta al técnico pueda evitar siempre el error y que éste se encuentre vinculado a la ausencia de una previsión posible de derecho; por el contrario, siempre se da la pretensión de una visión global, y el hombre que sabe está más expuesto que el igno-

[1] Platón, *Teeteto*, 178 a-c [trad. esp. *Teeteto*, en *Diálogos*, V. 5, Madrid, Gredos, 1998].

rante a esta pretensión. Ciertamente, la subjetividad es responsable de lo falso, pero no tanto por despiste cuanto por arrogancia, no porque confunda lo verdadero, sino porque se juzga espontáneamente su poseedora. Kant sustituye el escrúpulo intelectualista por este otro. Ya no se trata de si estoy en posesión de todos los datos necesarios para el juicio, sino de si es posible reunir todos los datos. La ilusión teoreticista procede de no plantearse esta pregunta; de ahí que la cultura y la ciencia perfectamente puedan enderezar los errores de detalle, pero nunca detectar la ilusión que los engendra, pues el técnico se abandona a ella al igual que el sujeto ingenuo. Esta reinterpretación del error se encuentra claramente expuesta en una larga *Reflexión* de los años 1762-3: «Las razones de la posibilidad del error son o negativas o positivas: o bien hay ausencia de razones para un juicio verdadero determinado, o bien hay presencia de razones positivas para pronunciar juicios que, sin embargo, no son conformes a la naturaleza de las cosas. El primer principio no es en sí mismo suficiente para hacer comprender la posibilidad del error. Pues, del hecho de que no sepa ciertas cosas, no se sigue que pueda pronunciar un juicio falso... Cuando el astrónomo conoce el diámetro aparente de un cometa pero no su paralaje, se encuentra en una incertidumbre objetiva en cuanto a su distancia y su magnitud, pero es imposible que pueda equivocarse si es consciente de que no puede juzgar». La indeterminación del conocimiento depende de la cosa, pero el error procede de una razón *positiva* para juzgar a pesar de la indeterminación del conocimiento; arraiga en la ignorancia (*Unwissenheit*) no de la cosa, sino «de la indeterminidad del conocimiento y de la inclinación a juzgar» (*Rx* 3707).

La ausencia (provisional) de un juicio verdadero no es, pues, la marca que mejor nos permitirá detectar la posibilidad del error; todavía no nos permite adivinar que hay una voluntad de no sospechar respecto de la insuficiencia de los datos, –y, por debajo del despiste, obstinación. El error es producto de la ignorancia, pero es preciso aún que esta ignorancia se inscriba en una confianza, a veces inquebrantable, en mi poder para hojear la objetividad. Ahora bien, esta fe instintiva no es, por su parte, una privación: lo vemos en el ejemplo de la ilusión sensible (el bastón que, en el agua, me parece que está roto, – el Sol a doscientos pasos). Aquí el saber de la cosa corrige la opinión falsa sin conseguir erradicarla, –prueba de que ésta se debía a algo por completo diferente de la falta de documentación. Distinguiremos además –y esta distinción es esencial– el engaño (*Betrug*) corregible de la ilusión inevitable[2]. Ambos tienen el mismo origen: la ignorancia respecto de la indeterminación, –pero la ilusión pone de manifiesto que esta ignorancia es una mala fe positiva y no el simple desconocimiento de lo verdadero, como sostenía Spinoza. Imagino un caballo alado o el Sol a doscientos pasos: nada más normal, mi imaginación es fiel a las huellas corporales, –pero ocurre que *en el momento* en que imagino *me encuentro privado de la idea que excluye* el Sol a doscien-

[2] *Anthrop.*, § 13, VII, 149-50 [trad. esp. *Antropología en sentido pragmático,* Madrid, Alianza, 1991].

tos pasos[3]. – Lo mismo da decir que me obstino en rechazarla: dos negaciones valen una afirmación. La descripción es correcta, sin duda, pero hace falta interpretarla: ¿por qué la imaginación del astrónomo nunca puede coexistir con su ciencia? ¿Por qué el astrónomo, *cuando* imagina, vuelve a convertirse en analfabeto? No nos las arreglamos yuxtaponiendo un hecho fisiológico y la carencia de una idea verdadera. ¿Dónde se encuentra la coyuntura entre ésta y aquél? En esto que hemos de llamar patológico (o «ideológico»): la posibilidad de seguir ciegos a la verdad por una razón distinta de la ignorancia, la imposibilidad de rectificar mi visión incluso sabiendo que traiciona mi saber. Pero los clásicos –excepto Malebranche– se apartan de esta región del no-saber (Spinoza no se preocupaba «de los niños, los locos y los que se cuelgan»); se prefirió poner en vecindad la «imaginación», señalización corporal perfecta en su género, y la ausencia de saber. Ahora bien, esto no explica aún cómo la «imaginación» puede pasar por un modo de conocimiento, ni por qué una enfermedad transforma el fantasma en una representación. Ya no se trata de explicar la ilusión y la alucinación como Descartes explicaba el error de los hidrópicos y la ilusión de los amputados, fallos de funcionamiento inevitables y debidos a la sabiduría misma del cuerpo, sino de comprender la *pretensión de verdad* que encierran. De modo absurdo, ciertamente. Pero este absurdo es el de cualquier pretensión espontánea de verdad. – Es lo que sugerían los *Träume*, donde nos equivocaríamos si viésemos tan sólo un divertimento a expensas de los metafísicos: que los visionarios estén para que los encierren no quería decir que los metafísicos también lo estén, pero se daba al menos la analogía de lo patológico entre unos y otros. A diferencia de los visionarios, Wolff y Crusius todavía no son más que soñadores despiertos, pero viven «en su propio mundo» y siguen ya la pendiente que lleva a la videncia (II, 342-3). Resulta sorprendente que volvamos a encontrar en la Dialéctica Trascendental, bajo la forma de metáforas, las explicaciones ópticas de los *Träume*: en lugar de situar en mi cerebro el punto focal donde se cortan los rayos, lo proyecto fuera de mí, y los fantasmas se convierten en objetos; los acontecimientos corporales se metamorfosean en cosas representadas[4]. Este

---

[3] Spinoza, *Éthique*, II, 35 y ss.; IV, 1 y ss. [trad. esp. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 1995].

[4] «Esto es lo que puedo alegar como plausible sobre la especie de turbación mental que se llama delirio y, cuando es más fuerte, demencia. Lo propio de esta enfermedad consiste en que el hombre perturbado transfiere fuera suyo simples objetos de su imaginación y los considera como cosas realmente presentes ante él. Ahora bien, según he dicho, habitualmente las líneas directrices del movimiento que acompaña a la fantasía en el cerebro, a título de auxiliar material, deben cortarse en el interior de éste; durante la vigilia es allí, pues, donde se lo localiza, cuando uno es consciente de su imagen. Admitamos ahora que, por efecto del azar o de una enfermedad, ciertos órganos del cerebro sean disfuncionales y que el movimiento de los nervios que vibran en armonía con determinadas fantasías siga líneas directrices tales que, prolongadas, se cruzasen fuera del cerebro; entonces el "*focus imaginarius*" se encuentra desplazado fuera del sujeto pensante, y la imagen, obra de la mera fantasía, es representada como un objeto que estaría presente para los sentidos exteriores. Aunque al comienzo este fantasma tan sólo sea débil, la sorpresa que suscita la presunta aparición de una cosa que no debería estar presente según el orden natural despertará pronto la atención y le dará a la sensación aparente una vivacidad tan grande que el hombre engañado ya no dudará de su

es el escándalo de la vida «imaginativa» (la «metábasis» irreprimible de lo subjetivo en objetivo), que los clásicos minimizaron imputándosela únicamente a la causalidad corporal, como si la Apariencia tan sólo fuese justificable por una psico-fisiología, como si la aberración tan sólo se anunciase bajo las formas benignas de la equivocación, el *lapsus* e incluso la pasión (si sigue siendo una perdición lúcida); evitando cavar más hondo, dejaban al margen la inquietante fatalidad de la ilusión y mantenían intacta la división entre las apariencias y la verdad. Es cierto, concedía Leibniz, que la representación es contraria a la verdad en el instante del error perceptivo, pero «las apariencias de los sentidos no me prometen la verdad de las cosas en mayor medida que los sueños... no sucede lo mismo con la facultad de razonar cuando cumple con su deber, pues un razonamiento exacto no es más que un encadenamiento de verdades»[5]. Pero la *ilusión*, tan tenaz como la verdad del entendimiento que la corrige, ¿no contribuye a acusar su fragilidad? ¿No se expresa a través de una y otra la misma confianza en lo verdadero? Por tanto, para desplegar en toda su envergadura esta confianza *natural*, hay que adoptar un punto de vista distinto del que adopta el saber que relativizaba las apariencias en nombre de su verdad y pasar de la crítica *de las apariencias* al diagnóstico sobre la *Apariencia*. – Por tanto, cuando, al comienzo de la Dialéctica Trascendental, Kant propone la ilusión óptica como la mejor imagen de la metafísica especial, hay que medir el desplazamiento de las significaciones que supone este paradigma[6]: Lo que el racionalismo presentó como un caso límite del error por despiste o –en el mejor de los casos– como un «juicio natural» se convierte en el modelo *tanto* del conocimiento imaginativo, *como* del conocimiento dogmático por razón pura; este saber menor y este super-saber quedan ahora reunidos bajo la rúbrica común del dogmatismo y se los declara sometidos ambos –con una fórmula que habrá que aclarar– «a una influencia inadvertida de la sensibilidad sobre el entendimiento»[7].

autenticidad... Comprendemos así que, no debiéndose la enfermedad del quimérico al entendimiento, sino a la ilusión de los sentidos, ningún razonamiento pueda disipar los prestigios del desafortunado; pues la sensación –verdadera o aparente– de los sentidos precede a cualquier juicio del entendimiento y posee una evidencia inmediata que supera cualquier otra convicción» (*Träume*, II, 346-7 [trad. esp. *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Madrid, Alianza, 1987]). Cf. *Maladies mentales*: «Por tanto, sería vano pretender oponer razones frente a una sensación o a una representación con una fuerza semejante, pues, para las cosas reales, los sentidos son mucho más convincentes que un razonamiento; a aquél al que fascinan sus quimeras, jamás un razonamiento le llevará a dudar en lo más mínimo de la realidad de lo que considera una sensación» (II, 265 [trad. esp. *Ensayo sobre las enfermedades mentales de la cabeza*, Madrid, Antonio Machado, 2001]).

[5] Leibniz, *Théodicée*, §§ 64-5 [trad. esp. *Teodicea*, Buenos Aires, Claridad, 1946].

[6] «Una ilusión que es imposible evitar, así como no es posible evitar que el mar nos parezca más alto a lo lejos que en la orilla, porque allí lo vemos mediante rayos más elevados que aquí, –o, mejor aún, así como el astrónomo no puede evitar que la luna le parezca más grande al salir, aunque no se engañe con esta apariencia» (B 236).

[7] «*Den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand*» (B 235).

II La crítica de la Apariencia

Esta conceptualización de la apariencia significa igualmente que sustituimos una crítica dogmática del error (que el dogmático tan sólo podía considerar como ignorancia de las cosas) por una investigación que se remontará hasta su fuente[8]. Pocos filósofos lo han hecho hasta el presente: «Tan sólo han intentado refutar los errores mismos, sin indicar la Apariencia en que nacen. Ahora bien, con el descubrimiento y disipación de la apariencia le hemos prestado un servicio a la verdad mucho mayor que con la refutación directa de los errores mismos, pues ésta no agota su fuente y no podemos impedir que la misma apariencia, dado que no es conocida, induzca de nuevo al error en otros casos» (*Logik*, IX, 56). Aquí, la crítica experimenta necesariamente una inflexión hacia una «crítica» o «dialéctica» en el sentido de Aristóteles[9]: evidenciación de los procedimientos por medio de los que la metafísica especial le da un aspecto científico a sus razonamientos, examen del pretendido sabio por parte de quien no posee el saber de la cosa. La transformación es necesaria: puesto que se trata de juzgar sobre la no-verdad sin referirla a una verdad imposible en este caso (o al menos, todavía problemática), Kant se ve *obligado* a adoptar el punto de vista de la «crítica» aristotélica y a hallar la necesidad de una disciplina que –como ha mostrado Aubenque– le concede la supremacía a la cultura sobre la competencia y al mero examen de la prueba sobre la investigación «física»[10]. Hegel elogia a Kant por haber reintroducido la dialéctica como conflicto inevitable de la razón consigo misma[11], pero la Dialéctica Trascendental tan sólo ha podido dejar que aparezca «la ilusión fraudulenta» bajo la forma de la Antinomia, pues ha surgido, ante todo, como la única disciplina capaz de detectar el falso saber *en el corazón del no-saber*. Lo uno es condición de lo otro: sin esta neutralidad ontológica no se pondría de manifiesto la producción de la apariencia. Momento paradójico: la dialéctica, ejercida (por última vez) por un no-sabio, va a hacer posible el desarrollo de un saber absoluto que quizás conservará siempre la marca del no-saber del que ha surgido. De investigación subjetiva, pero reglada hasta el presente por la analítica lógica (doctrina para el juicio), la *Crítica de la razón pura* se convierte así expresamente en un examen *no-doctrinal*. En ciertos textos en

8 «Toda ignorancia lo es o bien de las cosas, o bien de la determinación y los límites de mi conocimiento. Si la ignorancia es accidental, debe incitarme en el primer caso a una investigación *dogmática* sobre las cosas (objetos), –en el segundo, a la investigación *crítica* de los límites de mi conocimiento posible. Pero no puedo decidir por vía empírica, por observación, que mi ignorancia sea absolutamente necesaria y me dispense, por tanto, de llevar adelante la investigación, sino sólo por vía crítica, por medio de la explicación de las fuentes primeras de nuestro conocimiento» (B 495).

9 «Es posible, incluso para quien no posee la ciencia, proceder al examen de aquél que no tiene la ciencia de la cosa» (Aristóteles, *Réfut. Soph.*, 172 a 23 [trad. esp. *Tratados de lógica,* Madrid, Gredos, 2000]).

10 Cf. Aubenque, *Problème de l' tre*, pp. 282-5 [trad. esp. *El problema del ser en Aristóteles,* Madrid, Taurus, 1987].

11 Hegel, *W. Logik*, Einleitung, p. 38 (Lasson [trad. esp. *Ciencia de la lógica,* México, Grijalbo, 1980]).

que Kant opone la dialéctica a la analítica para aproximar aquélla a la crítica del gusto –que no merece en absoluto, tampoco ella, el título de ciencia–, presentimos que este cambio puede modificar la naturaleza de la *Crítica* en cuanto tal: «La Dialéctica Trascendental es la crítica de la apariencia, de igual modo que la Analítica es la doctrina de la verdad. Para los antiguos se trataba ante todo de una técnica de la apariencia o de un arte sofístico. La crítica de la apariencia viene tras la filosofía. La crítica del gusto no es una doctrina; el gusto proporciona reglas y tolera limitaciones, pero no prescripciones; no deberíamos darle el nombre de ciencia...» (*Rx* 5063). Por tanto, si la crítica de la apariencia «viene *tras la filosofía*», sería posible que ya no ocupe la misma situación que la Analítica Trascendental con respecto a la lógica pura. Los textos lo indican: con la Dialéctica, la correspondencia entre lógica pura (tabla de las funciones del juicio) y lógica trascendental (tabla de las categorías) deja paso a un cuestionamiento de su relación.

III La lógica como responsable de la Apariencia

Kant conserva las significaciones tradicionales de la palabra «dialéctica»:

a) Producción de un conocimiento falso bajo la apariencia de la verdad: «arte sofístico de darle a la propia ignorancia e incluso también a las ilusiones deliberadas el aspecto de la verdad, de manera que se imitaba el método de rigor que prescribe la lógica en general y se utilizaba su tópica para colorear esta marcha huera»[12].

b) Como en Aristóteles, la dialéctica designa al igual la crítica de semejante sofística; en tanto que segunda parte de la lógica, proporciona «las características y las reglas gracias a las que podemos reconocer que algo no concuerda con los criterios formales de la verdad, aunque *parezca* estar de acuerdo con ellos»[13].

c) Finalmente, un segundo sentido peyorativo de la palabra, pero, esta vez, específicamente kantiano: uso abusivo y no ya imitación fraudulenta del

[12] B 81. Cf. *Logik*, IX, 16 [trad. esp. *Lógica, un manual de lecciones*, Madrid, Akal, 2000].
[13] *Logik*, IX, 17. «La dialéctica sofística es un arte de la apariencia. La dialéctica filosófica es una ciencia de la disolución de la apariencia y tiene una parte propedéutica, que contiene el criterio de la verdad, y una parte escéptica, que indica las fuentes de la apariencia y garantiza contra ella la verdad» (*Rx* 4952). Cf. la nota de Aubenque (*op. cit.*, pp. 286-7) sobre la dificultad para separar claramente la producción y la crítica de la apariencia tanto en Aristóteles como en Kant. En Kant, la separación nos parece más clara que en Aristóteles. No obstante, es cierto que un pasaje de la Disciplina de la razón en su uso polémico evoca un texto de las *Refutaciones sofísticas* en el que Aristóteles le concede al dialéctico el derecho a «aparentar que conoce la cosa en discusión»: «Cuando el público se imagina que sutiles razonadores no tienden a otra cosa sino a hacer vacilar los firmes principios del bien general, no sólo parece conforme a la prudencia, sino lícito y enteramente honrado venir en ayuda de la buena causa con razones aparentes...» (B 490).

proceder lógico. Del mismo modo que la analítica lógica engendra una apariencia de saber cuando olvida su naturaleza estrictamente formal para transformarse en método (*organon*)[14], así, cuando el entendimiento puro hace un «uso hiperfísico» de principios que en él son «fisiológicamente» legítimos (B 82), la Analítica trascendental deja de ser una lógica de la verdad. De donde la necesidad de una Dialéctica trascendental, que subraye la afinidad entre *ambas analíticas* con relación a la producción posible de la Apariencia. Ambas tienen en común el ser un *canon*, la una para el uso formal del entendimiento y de la razón (B 76), la otra para medir la extensión y el valor del conocimiento *a priori*; ahora bien, si es necesaria una Dialéctica, es porque siempre existe el peligro de transformar el canon lógico en un *organon*, el canon trascendental en un instrumento de conocimiento de cosas en general. Tanto en un caso como en el otro el entendimiento es considerado como usurpador posible. Ahora bien, el modelo del entendimiento lógico, ¿no induce al entendimiento cognoscente a sobrepasar sus derechos? ¿No se da, tanto en el uno como en el otro, en estado natural, la misma confianza irreflexiva en su poder? De la aceptación del modelo lógico por parte de la filosofía trascendental *doctrinal* pasamos, pues, a una crítica del carácter ejemplar de la lógica formal. Siempre hay un «parentesco» –por lo demás «escondido»– entre la metafísica especial y la silogística, pero veremos que esta afinidad entre lógica y conocimiento trascendental se halla, esta vez, en el origen del extravío dogmático (B 260).

Por tanto, la lógica pura –o, al menos, la ausencia tradicional de una crítica de la lógica– bien podría ser la primera responsable de la Apariencia. Encontramos ya indicios de ello en la Analítica trascendental. Aunque aporte el cañamazo para una investigación trascendental sistemática, la lógica pura jamás hubiese podido proporcionar la idea de ésta: «Nadie puede arriesgarse a juzgar sobre objetos con la simple ayuda de la lógica y afirmar algo sobre ellos sin haber obtenido previamente información fundada fuera de la lógica, para tratar simplemente a continuación de utilizar y coordinar (estas informaciones) en un todo sistemático conforme a leyes lógicas» (B 80). Pero esta insuficiencia «objetiva» de la lógica puede volverse nociva: así, la ausencia de una reflexión trascendental, inútil en el nivel de la lógica formal, lleva al metafísico derecho a la Anfibolia de la reflexión. «Podemos comparar lógicamente los conceptos sin preocuparnos de la pertenencia de sus objetos, o al entendimiento como *noúmenos* o a la sensibilidad como fenómenos» (B 220). «Lógicamente» es una reserva. Ahora bien, ¿qué hizo Leibniz sino olvidar esta

[14] En la *Logik*, Kant opone lógica y matemática respecto de este punto. «La mera lógica no es, por tanto, un *organon* de las ciencias, pues supone el conocimiento exacto de las ciencias, de sus objetos y de sus fuentes. Así, por ejemplo, la matemática es un *organon* notable, en la medida en que es una ciencia que contiene el principio de la ampliación de nuestro conocimiento con relación a un uso determinado de la razón. La lógica, por el contrario, dado que es propedéutica universal de todo uso del entendimiento y de la razón en general, no puede entrar en las ciencias, ni anticipar nada sobre su materia; tan sólo es un arte racional general (*canonica Epicuri*) para conformar los conocimientos en general a la forma del entendimiento...» (IX, 13).

restricción y «comparar todas las cosas entre sí meramente según conceptos»? A propósito de la Anfibolia, Kant habla ya de «usurpaciones del entendimiento y de prestigios que se desprenden de ello» (B 219). Primer ejemplo de tránsito subrepticio y difícilmente evitable: la lógica, puesto que no es un canon formal, se convierte *naturalmente* en el método de la ciencia del Ser en cuanto ser. Hay que denunciar este tránsito. Insistiendo en la restricción, a veces peyorativa, que en el propio Aristóteles expresaba el adverbio *logikôs*, mostraremos que la metafísica tan sólo pretendió edificarse como ciencia teórica porque permanecía bajo el signo de esta lógica no criticada y porque no puso cuidado en esta limitación. Encontraremos en Kant elementos suficientes para escribir «una historia filosofante» de la metafísica como historia de la Apariencia lógica, –del mismo modo que la *Historia de la filosofía* de Hegel, en cierto sentido, es tan sólo el relato de las fechorías de la «lógica de lo finito» desde los *Analíticos* de Aristóteles[15]. Responsable, para Kant, de la metafísica especulativa –obstáculo, según Hegel, para el advenimiento de una filosofía especulativa–, con «el idealismo alemán» se va a poner por primera vez en entredicho la lógica como *origen de presupuestos filosóficos*. Garantizándole su emplazamiento, inmutable desde Aristóteles, Kant, más que rendirle homenaje, la pone bajo arresto domiciliario. Ciertamente, no la desdeña, siguiendo el ejemplo de los cartesianos, pero desconfía de ella todavía más. Los clásicos despreciaban en ésta un pretendido *organon*, irrisorio a la vista de la matemática. El análisis de Kant es diferente: la matemática es un *organon* válido en su dominio, pero es tan erróneo querer transformarla en filosofía, como querer reemplazarla por una disciplina que, por su parte, no tiene ninguna cualificación metódica, cualquiera que sea el dominio de que se trate. Por lo demás, los dos errores son acumulables: el dogmatismo de Leibniz-Wolff era víctima tanto de la fascinación ante la matemática como de la Apariencia lógica. Para asegurarnos de ello, comencemos por analizar *las imprecisiones* que, para Kant, caracterizaban la entera filosofía clásica; remontémonos a su origen.

IV LIGEREZA DE LA TRADICIÓN EN CUANTO A LA INVESTIGACIÓN DEL SENTIDO DE LOS CONCEPTOS

En primer lugar, la metafísica clásica nunca planteaba la cuestión de saber *en qué medida* sus conceptos tenían sentido. Era incluso la menor de sus preocupaciones. O bien el filósofo, dispuesto a exponerse a un equívoco, seguía «la forma de hablar más usual», o bien se tomaba libertades con res-

[15] Sobre la condena de la lógica aristotélica como lógica de lo finito por parte de Hegel, cf. *Gesch. Philo.*, 413-4 [trad. esp. *Lecciones sobre historia de la filosofía,* México, FCE, 1981]. «Encontramos estas formas en todas partes en las relaciones finitas y hay muchas ciencias, muchos conocimientos, que no utilizan y no aplican ninguna otra forma del pensamiento salvo estas formas del pensamiento finito; *constituyen el método general para las ciencias finitas*». Vemos que, en cierto sentido, Hegel es más generoso con la lógica formal que Kant: si bien denuncia su abstracción, hace de ella el *órganon* de las ciencias.

pecto a «la significación ordinaria»[16]. Pero, de modo habitual, no dudaba en sustituir los cortes que efectúa irreflexivamente la lengua por los que nos impone la atención a la naturaleza de las cosas. Por ejemplo, Hobbes sostiene en la segunda Objeción que todo acto, comprendido el acto de pensar, remite a un *sujeto*, y por tanto a una *materia*; que «la cosa misma» es sinónimo de la «materia misma». Tras haber llamado con diversos nombres a las sustancias asignadas a cada acto –responde Descartes–, hay que examinar «si estos nombres diversos significan *cosas* diferentes o una sola y la misma *cosa*». Con ello, percibimos que todos los actos corpóreos (tamaño, figura...) convienen entre sí «en que presuponen la extensión», de manera que «llamamos con el nombre de cuerpo a la sustancia en que residen». Para los actos intelectuales, contamos con la misma evidencia, que nos lleva a llamar a su sujeto «cosa que piensa o espíritu o con otro nombre que nos agrade, siempre y cuando no lo confundamos en absoluto con la sustancia corpórea»[17]. Esto es tanto como confesar que tan sólo nos servimos de las palabras para marcar los resultados de la lectura de esencias y que delimitamos de oficio el campo semántico en función de la «*cosa*». De ahí el reproche que Voët le dirige a Descartes, que descuida la explicación de los términos. No –responde–, los muestro, pero «haciendo que se los entienda *en su verdadero sentido*», y «todavía tengo más cuidado en mostrar las *cosas*»[18]. La ontología, superlenguaje, controla el lenguaje en lugar de ser su explicación: expulsa soberanamente de él los equívocos y lo cura de su retórica[19]. Allí donde las palabras resultan embarazosas, recreamos su sentido en función de las *cosas*[20].

En Kant no hay nada de esto. Aquí, volvemos a la enumeración Aristotélica de las significaciones dadas, – en la que Hegel denunciará poco después un tanteo empírico[21]. La condición necesaria de la validez del concepto consiste en que el sentido de las palabras que empleo sea comprensible para todos: «Para el objeto trascendental que puede estar al principio de este fenómeno que llamamos la materia, se trata de un simple algo respecto del cual no comprenderíamos qué es, incluso si alguien nos lo dijese» (B 224). Al leer los textos críticos, no prestamos la suficiente atención a la abundancia de estos pasajes en que Kant, heredero de Locke, presenta su definición de un concepto como la única oportunidad que tiene éste de no ser una palabra

[16] Cf. la respuesta de Hyperaspistes, que le reprocha que se haya contradicho sosteniendo que basta con concebir una cosa *sin límites* para poseer la verdadera idea del infinito; hubiese debido decir «un ser muy amplio» y no el infinito, reconoce Descartes, pero «he seguido el modo más usual de hablar» (agosto de 1641).

[17] Descartes, Respuesta a las terceras Objeciones.

[18] Carta de Descartes a Regius, enero de 1642.

[19] «Quienes buscan la certeza en las cosas mismas se equivocan, de la misma manera que quienes buscan en ellas la verdad; y cuando decimos que *una cosa es incierta*, tomamos el objeto por la idea, como hace la retórica, al igual que cuando hablamos de *una cosa dudosa...*» (Spinoza, *Cogitata*, Pl., p. 317).

[20] «Sé que estos nombres tienen una significación diferente en el uso común. También es mi intención explicar, no la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, y designar éstas por medio de términos cuya significación usual no se aleja absolutamente de aquella con la que quiero emplearlos» (*Éthique*, III, Df. 20, Des Sentiments).

[21] Hegel, *Gesch. Philo.*, II, pp. 312-5: «*...erscheint diese Methode nach einer Seite empirisch*».

vacía. Ya en el escrito sobre el *Único fundamento* (1763) le da a su investigación sobre la «posibilidad real» la forma de un análisis de significaciones. La palabra *espacio*, por ejemplo, ¿está «vacía de sentido» o designa algo? (*leere Wörter sind, oder ob sie etwas bezeichnen*) (*Einzig. B.*, II, 81). Dos respuestas quedan excluidas. *Por una parte*, «sería incorrecto apelar aquí a la experiencia», puesto que nos preguntamos por la esencia, no por la existencia. *Por otra parte*, «aquí no importa la ausencia de contradicción: una palabra vacía nunca designa algo contradictorio». Una cosa es preguntarse por el sentido, otra por la no-contradicción. Además, me resulta imposible probar la «posibilidad real», sea constatando la presencia de hecho de la cosa, sea estableciendo que, lógicamente, no es inconcebible. *Solamente sé de aquello de lo que hablo* y soy capaz, si no de definirlo, al menos de exponer la noción. Cierto que este «dato previo», que se ofrece al vacío del lenguaje, como mínimo no debe infringir el principio de no contradicción; pero el principio de no contradicción, si bien autoriza su circulación, es impotente por sí solo para dármelo. No hace más que ratificar la coherencia de la significación, una vez que *ya* está *ahí*. En 1764, Kant hace de esta investigación de las significaciones materiales el método distintivo de la filosofía: antes de dar definiciones, los filósofos deberán «investigar lo que saben con certeza del concepto abstracto de un objeto (por ejemplo, del espacio o el tiempo)». Habitualmente no se preocupan de ello: «pasamos con demasiada facilidad a los razonamientos, sin haber dado previamente, en cada caso, la significación del concepto, prestándole atención a sus diferentes casos» (*Deutlichk.*, II, 289-90). La atención a las significaciones del concepto (experimentadas «dialécticamente», verificables por un interlocutor de buena fe) hace necesaria la distinción entre lo formal y lo material, antes incluso de que la donación en la intuición se haya convertido en el criterio de validez de la significación teórica. Cuando Kant declara que en la generación de las categorías ha querido mostrar, en primer lugar, que *tan sólo son funciones lógicas* y que, con este título, todavía no esbozan el más mínimo concepto de un objeto en sí[22], esta indicación únicamente adquiere valor si ya estamos situados en el punto de vista de la *significación* de los conceptos. Ahora bien, la ontología clásica ignoraba esta perspectiva. ¿Cómo habría advertido que los conceptos puros, por sí mismos, se encuentran siempre vacíos, es decir, que son completamente indeterminados en cuanto al objeto? Para ella, la palabra «vacío» (*sinnleer*) no quería decir nada. Puesto que el sentido tan sólo era la sombra proyectada de la *cosa*, dada en la intuición intelectual, ¿por qué nos inquietaríamos por saber si la mera significación de una palabra se refería o no a un objeto, o si podía o no referirse a «algo en general»[23]? A Descartes no le gustaba que se hiciese distinción entre

[22] Gracias al sistema de las categorías, «pudieron ser exactamente determinadas la verdadera significación de los conceptos puros del entendimiento y la condición de su uso; pues se reveló que por sí mismas no son más que funciones lógicas y que, como tales, no forman ningún concepto de un objeto en sí» (*Proleg.*, IV, 324).

[23] «Sin alguna intuición, los objetos no son conocidos, pero son pensados, no obstante, y si no sólo hacemos abstracción de toda intuición, sino que la excluimos, ya no se le puede ase-

la comprensión de la palabra y la de la idea: quien concibe lo significado por la palabra *Dios* debe entender la idea. A veces, no obstante, se ve obligado a admitir que las palabras inducen una significación que todavía no es la idea verdadera: San Anselmo hubiese debido concluir solamente que entendemos que la palabra *Dios* «significa una cosa que es en efecto y en el entendimiento; ahora bien, lo significado por una palabra no por ello parece ser verdadero»[24]... Pero, una vez psicologizadas las ideas claras y distintas, estas significaciones inciertas se convierten en nuestros únicos instrumentos y merece la pena que nos planteemos la cuestión de su valor ontológico, –que admitamos al menos, con Condillac, que «tan sólo hacemos palabras para expresar las ideas que ya tenemos», escondidas en «la sensación»[25]. Sólo después de que las ideas han sido destituidas de su valor ontológico, y si nos negamos a confundir génesis psicológica y deducción, podemos preguntarnos si *en las significaciones* se anuncia algo o nada, y en qué condiciones. En cambio, mientras no se haya hecho explícita esta problemática de la significación, se percibirá que los conceptos que usamos tan sólo son meras formas lógicas, a menos que las refiramos *implícitamente* (como sucede muy a menudo) a la intuición y transformemos subrepticiamente, por ejemplo, el pensamiento de la determinación posible de un objeto en el pensamiento de un objeto determinado; entonces, ciertamente, la función lógica (forma del juicio categórico) adquiere un *sentido teórico* y merece el nombre de categoría. Cuando, por medio del juicio *La piedra es dura*, pienso que *piedra* no puede ser más que un sujeto y *dura* un predicado, *con ello* la forma del juicio se ha transformado en la categoría de sustancia y accidente (*Anfangsg*., IV, 475). Todavía hay que tomar conciencia de ello, de modo que el tránsito no siga siendo un desliz. Por eso es por lo que Kant invita en ocasiones a un interlocutor ficticio a excluir en el pensamiento esta referencia –espontánea e inconsciente– a la intuición, no sólo para comprender que los conceptos sin intuición son vacíos, sino sobre todo para aprender lo que quiere decir aquí la palabra «vacío» y qué es la significación teórica. Si se hace abstracción de la condición de la permanencia (subsistencia en el tiempo), ya no sabremos en absoluto «si el concepto (de sustancia) *significa* algo» (B 206). La necesidad de una exposición en la intuición no expresa, pues, un postulado intuicionista: es el criterio para la realización de la significación, la cual, sin esto, *no es nula* (la categoría, reducida a un acto formal, tiene un sentido trascendental), pero queda *vacía*. Cuántos conceptos, considerados en tanto que actos formales, no permiten decidir aún sobre la posibilidad de su utilización teórica, esto es lo que no sospechaba la metafísica clásica y lo que descubre la Analítica. «Conceptos que son enteramente imposibles y no pueden tener *ninguna significación* allí donde no está

gurar la realidad objetiva a las categorías (el hecho de que representen algo en general y no sean conceptos vacíos)» (Carta a Beck, 20 de enero de 1792, XI, 315).

[24] Descartes, *Premières résponses*, Pl., p. 355 [trad. esp. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* Madrid, Alfaguara, 1977].

[25] Cf. Condillac, *Art de penser*, p. 434 [trad. esp. *La lógica o los primeros elementos del arte de pensar,* Madrid, Joachin Ibarra, 1784].

dado ningún objeto...» (B 135); «Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son, pues, las verdaderas y únicas condiciones que permiten procurarle a estos una referencia a objetos, *luego una significación*» (B 138).

V Inconsciencia en que se encontraba con respecto a la especificidad de lo formal; las inconsecuencias de Eberhard como ejemplos de la confusión lógico-ontológica

Esta primera imprecisión, debida a la falta de atención hacia lo *puramente formal*, entraña otra. Como no nos habíamos preocupado de examinar las condiciones bajo las que los conceptos ontológicos tienen *sentido*, todavía menos podíamos pensar en delimitar su *campo*; como no distinguíamos entre función lógica y concepto puro de objeto, nos conformábamos con «categorías puras, es decir, con conceptos que también podrían servir para el conocimiento de lo suprasensible» (*Eberhard*, VIII, 224). El metafísico ignoraba, pues, qué es un «saber» meramente formal, –y los críticos empiristas que denunciaban su empresa como un simple abuso del lenguaje no tenían ninguna oportunidad de sugerirle la idea. Además, denunciar la ilusión del falso saber no significaba nada; hubiese hecho falta mostrar cómo arraiga en la experiencia irreflexiva de un para-saber. A falta de esto, resultaba imposible que el metafísico fuese consciente de una situación que Kant describe como tan escandalosa en sí, que termina por encontrar extraño que haya sido él primero en advertirla; era natural, por el contrario, que no nos preguntásemos por la validez de un conocimiento de lo suprasensible. «Aunque, propiamente hablando, lo suprasensible no ofrece ningún suelo para el conocimiento teorético... los metafísicos caminaban, sin embargo, siguiendo el hilo conductor de sus principios ontológicos, que son seguramente de origen *a priori*, pero que tan sólo valen para los objetos de la experiencia». No obstante, ¿cómo hubiesen sospechado un *valor* (*Geltung*) que para ellos todavía no significaba nada? «Debían tener cuidado *solamente* de no admitir en sus juicios ninguna contradicción consigo mismos, lo cual es, después de todo, fácil de hacer, incluso si estos juicios y los conceptos que los constituyen están, por lo demás, enteramente vacíos» (*Preissch.*, XX, 262). Este es el cuadro clínico a partir del que hay que comprender la posibilidad del «dogmatismo»; como la lógica, en tanto que general, hacía abstracción de todo contenido material –y, en tanto que pura, de todo contenido psicológico–, se suponía que sus formas constituían el *organon* del uso del entendimiento en toda su envergadura[26]. Y, desde el momento en que se consideraba lo formal como un *organon* universal indiscutible, no podía plantearse la cuestión del modo de empleo de las formas. Cuando en la Introducción a la *Fenomenología* Hegel le reprocha a

[26] Cf. Cohen, *K.T.E.*, p. 350 y ss. «La lógica creía que era independiente de la metafísica porque lo era respecto de la psicología». Según Cohen, únicamente la exposición trascendental de los conceptos puros pondrá fin a este «logicismo» ingenuo y a su ontología espontánea: «Viendo en las unidades lógicas modos de unificación (*Vereinigung*), destruye la ilusión que las hace residir pura y simplemente en las cosas».

Kant que haya pre-definido arbitrariamente el conocimiento como un «instrumento», presenta el resultado del análisis de la metafísica tradicional como un presupuesto inconfesado; por su parte, Kant le reprocha a la tradición que haya pensado siempre la lógica como un *organon* (instrumento), sin tomar conciencia de ello[27].

De ahí la insistencia, en la *Respuesta a Eberhard*, en poner de relieve todas las huellas de este «logicismo» inveterado, última «resistencia» del dogmatismo, puesto que le impide comprender los resultados del veredicto que dictó la *Crítica*. Ciertamente, la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos no es un descubrimiento de Kant, pero siempre se había escamoteado su alcance. Y Eberhard persiste en esta vía, pues entiende por juicios analíticos aquellos cuyo predicado es una parte esencial del sujeto, por juicios sintéticos aquellos cuyo predicado es un atributo o propiedad, –esto resulta demasiado vasto y puede llevar a situar entre los juicios pretendidamente sintéticos juicios analíticos disfrazados, pues de la esencia del sujeto puede derivarse un «atributo»[28]. De este modo, la verdadera diferencia sigue siendo tan desconocida como antes. «Y esto era inevitable (*unvermeidlich*), si percibíamos esta diferencia a la manera de Eberhard, quien establecía entre los predicados (de los juicios) la mera diferencia de atributos del ser y partes esenciales del sujeto, y si situábamos, por tanto, (dicha diferencia) en la lógica» (*Eberhard*, VIII, 244). ¿Por qué la distinción lógica nos induce, en este caso, al error? Encierra una cierta interpretación de la relación entre principio y consecuencia. Por definición, el principio debe ser diferente de la consecuencia (*quod non ponitur nisi posito alio*). Pero hay dos maneras de entender la diferencia: «Esta diferencia es o bien meramente lógica (en el modo de representación), o bien real, en el objeto mismo. Lógicamente, el concepto de *extensión* es diferente del concepto de lo *divisible*, pues aquél contiene a éste, pero aún algo más; en la cosa misma se da, sin embargo, identidad entre ambos, pues la divisibilidad reside realmente en el concepto de la extensión. Ahora bien, para el juicio sintético se exige precisamente la diferencia real. La lógica, cuando dice que todos los juicios (asertóricos) deben tener un *fundamento*, no se preocupa, por su parte, de esta diferencia y hace abstracción de ella, pues (dicha diferencia) concierne al contenido del conocimiento» (Carta a Reinhold, 12 de mayo

[27] Cf. el posicionamiento contra Fichte: puesto que la doctrina de la ciencia es la lógica pura, no podríamos extraer nada de ella en cuanto al contenido del conocimiento (XXI, 370).

[28] «En este presunto descubrimiento, hay aún un segundo error inexcusable: como presunta definición, no se deja convertir. Pues perfectamente puedo decir que los juicios sintéticos son aquellos en que los predicados son atributos del sujeto, –pero no que todo juicio que expresa un atributo de su sujeto es un juicio sintético *a priori*; pues también hay atributos analíticos. La extensión es una parte esencial del concepto de cuerpo; pues es un carácter primitivo suyo, que no puede derivarse de ningún otro carácter interno. La divisibilidad, por su parte, pertenece también como predicado necesario al concepto de un cuerpo, pero sólo como predicado subalterno, derivado del ser-extenso: es, pues, un atributo del cuerpo. Ahora bien, del concepto *extenso* (compuesto) se deriva según el principio de identidad la divisibilidad; y el juicio *todo cuerpo es divisible* es *a priori*, teniendo por predicado un atributo de una cosa, sin por ello ser un juicio sintético. La propiedad de un predicado para ser atributo en un juicio no es, pues, relevante para la distinción entre los juicios sintéticos *a priori* y los juicios analíticos» (Carta a Reinhold, 12 de mayo de 1789, XI, 34-35).

de 1789, XI, 35-6). Por eso es por lo que Eberhard considera los juicios indirectamente analíticos como juicios a los que llama «sintéticos», subordinando así el principio de razón suficiente al principio de identidad. Es también lo que falsea en general los análisis de los metafísicos: se dejan guiar por principios formales, pero sin tomarse la molestia de *reducirlos*, –pues no dudan de que *lo formal es lo abstracto*. La lógica formal se convierte así, por su *abstracción* (en sí misma perfectamente legítima), en el trampolín de una teoría *equívoca* que traslada los análisis lógicos a conocimientos de objetos, –viene a ser lo mismo, exactamente, que considerar lo real como una proposición. La tarea de la *Crítica* consistirá, pues, en descubrir bajo los conceptos ontológicos y los principios metafísicos de la tradición los conceptos y reglas lógicas a los que estos no han hecho más que dar una extensión imprecisa; deberá rastrear la confusión a todos los niveles. Esta confusión se encuentra presente ya en las clasificaciones escolares: «En general, todo el capítulo de la esencia, los atributos, etc., pertenece pura y simplemente no a la metafísica (donde lo colocó Baumgarten junto con muchos otros), sino a la lógica. Pues, descomponiendo todo lo que pienso en mi concepto, encuentro fácilmente la esencia lógica, a saber, lo que forma los constituyentes primeros de un concepto dado, o los atributos en tanto que fundados lógicamente en esta esencia» (XI, 36), pero con ello no hemos dado un paso en el interior de la esencia real de la cosa. Hay confusión aún en todas estas «sentencias» metafísicas que no tienen más mérito que el de respetar el principio de contradicción y que hay que restituir a su banalidad analítica. Ejemplo: «*el ser infinito es inmutable*». Si entiendo por «ser infinito» aquél que tan sólo puede tener como predicado el conjunto de lo real, es manifiesto que ningún otro predicado podrá sustituirlo sin destruir el concepto, que no tolera, por tanto, el cambio (*Eberhard*, VIII, 236). Mi proposición es lógicamente irreprochable; pero, teóricamente, sólo puede ser ilusoria.

Por último, la misma confusión transforma en pseudo-conocimientos las proposiciones sintéticas discursivas concernientes «a las cosas en general», aunque no determinen nada *a priori* sobre los objetos. Aquí, el «logicista» se contenta con darle a una regla lógica la suficiente indeterminación como para que olvidemos el valor solamente lógico del pretendido «principio» y no pensemos en preguntarnos por su significación efectiva: la ontología de los metafísicos tan sólo obtiene seguridad al precio de esta negligencia y este descuido. – «*Todo tiene una razón*»: Eberhard enuncia de este modo el principio de razón. Si hubiese dicho: «*Toda proposición debe tener una razón*», no hubiese hecho más que enunciar lo que modalmente distingue un juicio de una proposición propiamente dicha: una proposición es un juicio que se representa como *fundado*. O aún, esto podría significar: «todo lo que está vinculado con un concepto, pero no por el principio de contradicción, supone algo más (que ese concepto) con lo que se encuentra vinculado» –es el caso de la «razón» de una propiedad matemática, determinable en la intuición *a priori*[29]. Si hubie-

[29] Cf. *Vorarbeiten gegen Eberhard*, XX, 360, 363; *Eberhard*, VIII, 193-4. Sobre la diferencia entre *juicio* (problemático) y *proposición* (asertórica), cf. *Logik*, IX, 109.

se dicho «*Todas las cosas deben tener su razón*», habría enunciado una proposición que vale sin excepción «para todas las cosas en tanto que fenómenos en el espacio y en el tiempo» (VIII, 213), es decir, un principio trascendental, conforme a la definición que la *Crítica* da de ellos: proposición sintética por conceptos, relativa a la «cosa en general», incapaz de enseñarnos nada sobre ella, sino que nos proporciona solamente una indicación *a priori* sobre una síntesis de percepciones dadas, por su parte, *a posteriori* («todo lo que ocurre supone algo a lo que sigue en virtud de una regla», B 473-4). Dicho de otro modo, el llamado principio de razón *o bien* vale tan sólo para las proposiciones, sin tomar en consideración el objeto, *o bien* es un principio real que concierne a «*todas* las cosas» (así, la formulación de los principios del entendimiento comienza por «*Todos los fenómenos...*» o «*En todo cambio en los fenómenos...*»). Pero Eberhard no se contenta ni con esta pureza formal, ni con esta universalidad en una región ontológica determinada. Le resulta más ventajoso presentar el principio de modo que, «aunque tenga de hecho una significación meramente lógica, *parezca* abarcar, sin embargo, las razones reales, y por tanto la de causalidad» (VIII, 195). Y esta subrepción se lleva a cabo al amparo de una palabra ambigua: *Todo*. «Usa la palabra *todo* (*alles*) y se cuida mucho de decir *todas las cosas* (*ein jedes Ding*)». – El sofisma es, por tanto, fácil de desmontar:

- En primer lugar, pasamos del principio meramente formal de razón (cuyo carácter solamente lógico se disimula para beneficiarse mejor de su abstracción) al principio real de causalidad.

- En segundo lugar, nos creemos autorizados desde entonces a ampliar el principio de causalidad no criticado a las «cosas en general»: «Todo lo que existe tiene una causa».

Vemos que esta segunda confusión es tan sólo consecuencia de la primera, –que la falta de delimitación del principio se apoya en el juego de palabras en torno a «*Grund*». La primera confusión decide sobre el resto y es la que se percibe con menos facilidad: «Ocurre a menudo que los prestidigitadores de la metafísica realizan su juego de manos antes de que le prestemos atención, pasan del principio lógico de razón al principio trascendental de causalidad y admiten que éste ya está contenido en aquél» (Carta a Reinhold, XI, 36). Por lo demás, ¿es consciente esta prestidigitación? Y la argumentación de Eberhard, ¿es verdaderamente una estrategia de mala fe? Los metafísicos nunca han *adquirido* –hablando con propiedad– el derecho de decidir respecto de «cosas en general». Este derecho exorbitante les parecía ir de suyo, puesto que le daban crédito a una «ontología que residió siempre, sin saberlo, en el campo de la lógica» (*Preissch.*, XX, 277) y que extraía de allí su apariencia de «*universitas*». Su mala fe se alimenta de esta ingenuidad: fascinados por la lógica, consolidaron la apariencia de objetividad que engendra. Wolff le asignaba a la ontología como ciencia la tarea de elucidar la ontología natural, el «conjunto de las nociones confusas que *corresponden* a los térmi-

nos abstractos por los que expresamos juicios generales sobre el ser»[30]. Más valdría elucidar, piensa Kant, qué significa esta «correspondencia» entre conceptos vividos espontáneamente como «objetivos» y nociones formales que tan sólo tienen un sentido seguro al nivel de las reglas lógicas. «Unidad», «pluralidad», «sujeto», «predicado» son sin duda «representaciones de cosas en general»; «realidad» designa «la determinación que solamente puede ser concebida por un juicio afirmativo» (A 161)... Pero, ¿qué información se me da con ello sobre *la cosa* a la que le conviene esta determinación? Cualquier ontología que adopte como dominio lo que es tan sólo el punto de referencia de las categorías, el algo en general, no puede ser más que una fantasmagoría. Se considera como un saber, porque le ha conferido previamente objetividad a esta forma. Husserl le reprochará a la lógica tradicional que haya quedado prisionera de una ontología *solamente real*[31]; Kant la critica, por el contrario, porque le da consistencia a la forma del «objeto en general». Sin este presupuesto, nunca nos habríamos creído autorizados para transformar un mero examen de conceptos en una legislación de cosas. Por ejemplo: que no haya desacuerdo lógico entre «realidades», «tenemos aquí una proposición por entero verdadera en cuanto a la relación de los conceptos, pero que no significa absolutamente nada ni en referencia a la naturaleza, *ni en relación a una cosa en sí misma* (de la que no tenemos ningún concepto)» (B 222). La confusión entre reglas lógicas y leyes de la naturaleza que señala la Anfibología tan sólo es el síntoma de una subrepción por la que le damos a las formas el estatuto de cosas: sin esta reificación inicial, nunca habríamos hablado de *cosas en general*. La ontología supone el rechazo (o el desconocimiento) de esta alternativa: o bien la abstracción de la lógica, o bien la investigación extra-lógica del conocimiento de objetos; «debemos o bien hacer abstracción de todo objeto (en la lógica), o bien, si admitimos uno, pensarlo bajo las condiciones de la intuición sensible» (B 226).

VI Que ésta es a la vez excusable y evitable

No obstante, por aberrante que sea la confusión lógico-ontológica, no por ello es menos: 1º excusable; 2º evitable.

1º El sentido *lógico* y el sentido *trascendental* de una categoría son el mismo sentido. Basta con comparar las definiciones que la *Crítica* da al respecto. Por una parte, las categorías, «una vez separadas de toda condición sensible, conservan la significación solamente lógica de mera unidad de representaciones, pero no les es dado ningún objeto, por tanto, ninguna significación que pudiese proporcionar un concepto de objeto» (B 139). ¿Qué son, por otra parte, las categorías en su sentido trascendental? «La forma pura del uso del entendimiento con relación a objetos en general – y del pen-

[30] Wolff, *Ontologie*, §§ 21 y 23.
[31] Cf. Husserl, *F.T.L.*, § 12, p. 71 y § 26, p. 110 (trad. [trad. esp. *Lógica formal y lógica trascendental*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1962]).

samiento, sin que podamos, no obstante, pensar y determinar mediante ella ningún objeto» (B 208). Trascendental no es, pues, sinónimo de restricción de los conceptos puros a la experiencia posible, sino que quiere decir simplemente «posibilidad o uso a priori del conocimiento»[32]: importa conservar esta interpretación de la problemática trascendental. Un principio trascendental no es *en sí mismo* un principio de la posibilidad de la experiencia, pero tan sólo tiene sentido con respecto a la posibilidad de la experiencia –lo cual es diferente[33]. El análisis trascendental no abre, por tanto, un dominio diferente; es otra investigación de las formas lógicas en la que se plantea expresamente el problema de saber en qué medida estas formas permiten un conocimiento *a priori. Toma en consideración* explícitamente el sentido trascendental de los conceptos puros, que la lógica general no había de tematizar y que el lógico tan sólo podía entrever de forma confusa. Abreviando, el hecho de instaurar una problemática explícitamente trascendental indica que hemos puesto fin a la indistinción –que en el lógico, vista la «abstracción» necesaria de su disciplina, podía convertirse en confusión – entre la referencia a objeto en general (inscrita en cualquier concepto puro) y la posibilidad de conocer objetos determinados por medio de estos conceptos puros. Fundar una filosofía trascendental significa negarse a admitir sin examen, como hacía la tradición, que el *sentido trascendental* de los conceptos puros autorice un *uso trascendental* de los mismos[34]. Comprendemos que, desde este punto de vista, sea más importante prohibir el uso trascendental que legitimar el uso empírico y mostrar que las categorías no son abstraídas de la experiencia. Más importante y más urgente en lo que concierne a la crítica de la metafísica: pues el entendimiento siempre puede persuadirse *naturalmente* (y por eso el error es excusable) de que tiene, por así decir, libertad de elección y de que es tan capaz de determinar la objetividad en sí, como de determinarla bajo la condición de lo sensible. La *Crítica* misma parece ofrecer esta posibilidad de elección, pues habla de una *representación* del objeto en general: «Pensamos, por tanto, el objeto en general y lo determinamos en parte sensiblemente, *pero distinguimos, sin embargo,* el objeto en general y representado *in abstracto* respecto de este modo de intuirlo; nos queda entonces una forma de determinarlo simplemente por medio del pensamiento que es, en verdad, una mera forma lógica sin contenido, pero que nos *parece*, sin embargo, una manera de determinar cómo existe en sí el objeto (*noúmenon*), sin prestar atención a la intuición, que se encuentra limitada a nuestros sentidos» (B 231). El desplazamiento se lleva a cabo cuando paso de la *representación* del concepto de la objetividad en general a su *determinación* como objeto formal,

[32] «Hago aquí una indicación cuya influencia se extiende a todas las consideraciones que seguirán y que se debe tener bien a la vista: no llamo trascendental a todo conocimiento *a priori*, sino sólo a aquél por medio del cual conocemos que y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicadas o son posibles meramente *a priori*; trascendental designa la posibilidad del conocimiento o del uso *a priori* de éste» (B 78).
[33] «Es manifiesto –y se ha dicho innumerables veces en la *Crítica*– que un principio trascendental debe determinar *a priori* algo sobre los objetos y su posibilidad...» (*Eberhard*, VIII, 194).
[34] B 208. Cf. B 231.

como si toda representación debiese ser conocimiento. Este tránsito de una necesidad de pensar a una posibilidad de conocer engendra el dogmatismo, que hay que entender *entonces* como la ausencia de interrogación sobre las «cosas en general» y, *a continuación*, como una pretensión de conocer las cosas en sí. Desde el momento en que pensemos una mera forma en el modo de la objetividad, continuaremos *realizando* sistemáticamente el sentido trascendental de cada categoría: «Nuestros conceptos de sustancia, fuerza, acción, realidad... *parecen* apuntar a cosas en sí», «los conceptos del entendimiento *parecen* tener demasiada significación y contenido como para que el simple uso de la experiencia agote toda su destinación; el entendimiento edifica así, sin advertirlo, al lado de la casa de la experiencia, un edificio anejo mucho más vasto» (*Proleg.*, IV, 315). La lectura de la *Crítica* no nos aparta forzosamente de esta pendiente: basta con no haber comprendido la necesidad de una problemática trascendental explícita (¿cómo pueden tener sentido nuestros conceptos puros?) y retener solamente su respuesta (tan sólo tienen *sentido teórico* con respecto a lo sensible) para ver en la Analítica la expresión de una simple toma de partido, y no la formulación de un problema que el dogmatismo no planteaba.

2º «Hay aquí una ilusión difícil de evitar» (B 208). Difícil de evitar, pero no inevitable: puesto que el sentido trascendental de los conceptos puros tan sólo puede llenarse en lo sensible, la mera apelación a la reflexión basta para prevenir el uso trascendental. ¿Cómo representarse *una* sustancia sin permanencia en el tiempo, *una* causa sin acción en el tiempo? A propósito de cada categoría es posible mostrar que «la ontología no concierne a lo suprasensible». Algo distinto sucede cuando se trata de conceptos puros que no están dados en ninguna experiencia posible. Aquí ya no podemos imputarle el tránsito del *sentido* al *uso* trascendental a una mera falta de atención – incluso si es «difícil de evitar»; pasamos de una apariencia que desaparece si la refutamos a una apariencia no-sofística, –de la Anfibolia, ambigüedad superable, a la ilusión inerradicable.

VII Tránsito a la Apariencia trascendental y la ilusión insuperable

Si nos referimos al tercer sentido que hemos distinguido de la palabra «dialéctica», constatamos que un razonamiento dialéctico de la razón no merece un lugar aparte. Pertenece a los «razonamientos engañosos» que la lógica general divide, según sean deliberados o no, en sofismas y paralogismos (*Logik*, IX, 134), –y la Dialéctica habla de ellos a veces como de proposiciones «sofísticas»[35]. Sin embargo, en cuanto al contenido, presentan dos

[35] Podemos considerar el paralogismo de la psicología racional como un «*sophisma figurae dictionis*» (A 251). «De aquí resulta que la mayor del silogismo cosmológico toma lo condicionado en el sentido trascendental de una categoría pura, pero la menor en el sentido empírico de un concepto del entendimiento aplicado a meros fenómenos; encontramos, pues, este equívoco dialéctico que se llama *sophisma figurae dictionis*. Pero este equívoco no ha sido inventado; es una ilusión enteramente natural de la razón común» (B 344).

diferencias respecto del sofisma propiamente dicho. En primer lugar, este sofisma ya no es ni gratuito, ni accidental: «El paralogismo lógico consiste en la falsedad de un razonamiento de la razón en cuanto a la forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental tiene, empero, un fundamento trascendental para concluir falsamente según la forma» (B 262). En segundo lugar, «son sofisticaciones, no de los hombres, sino de la razón pura misma»[36], que no se deben, por tanto, a una falta en el razonamiento: «Cada una de estas pruebas es extraída de la naturaleza de las cosas, y dejamos de lado la ventaja que podrían proporcionarnos, por ambas partes, los razonamientos de los dogmáticos» (B 296). En la Anfibolia, nos encontrábamos en presencia de una confusión entre cosa en general y objeto, y el malentendido podía disolverse del mismo modo que en un litigio científico. Aquí se trata de proposiciones lógicamente inatacables, que no tienen, por lo demás, «ni que esperar confirmación, ni que temer contradicción en la experiencia». Por tanto, a falta de un criterio que permita descubrir inmediatamente el error (como la apelación a la significación efectiva de los conceptos y los principios en la Analítica), deberemos comparar las tesis adversas y buscar el presupuesto común que podría explicar el disenso (B 292).

La distinción entre sofisma evitable e inmediatamente localizable, por una parte, y sofisticación inevitable y solamente justificable en una investigación «dialéctica», por otra, ilustra la diferencia entre entendimiento y razón, facultad de la ontología y facultad de la metafísica especial. – Si la filosofía hubiese sido capaz de establecer antes que el uso de las categorías es solamente empírico, hubiese evitado sus desventuras metafísicas, pero no el riesgo del escepticismo. Pues esta condición necesaria no es suficiente. La limitación del uso lícito del entendimiento debe ir acompañada de la distinción radical entre conceptos puros del entendimiento y conceptos puros de la razón[37]. Si los metafisicos nunca percibieron la vanidad *de una metafísica especial* como ciencia dogmática, no es solamente porque se confiasen de modo imprudente a la ontología (condición solamente necesaria); además, se dejaron engañar por una aparente similitud de origen entre las dos especies de conceptos trascendentales y no advirtieron «el desmesurado abismo» que los separa. Debían «considerar necesariamente los conceptos trascendentales de estos dos campos como conceptos de una misma especie, pues unos y otros son efectivamente homogéneos en cuanto a su origen; están fundados *a priori* en nuestra facultad de conocimiento, no son extraídos de la experiencia y parecen, por tanto, autorizar una misma esperanza de posesión y extensión reales» (*Preissch.*, XX, 319). Cómo se hubiese pensado hacer esta distinción en la

[36] B 261. Cf. B 237.

[37] «Aun cuando la *Crítica de la razón pura* no hubiese hecho nada más que exponer por primera vez esta distinción, ya habría contribuido con ello más a la ilustración de nuestro concepto y a la dirección de nuestra investigación en el campo de la metafísica que todos los esfuerzos estériles que se emprendieron para solventar los problemas trascendentales de la razón pura, sin jamás imaginar que se encontraban en un campo por entero diferente del campo del entendimiento y que nombraban con un solo trazo conceptos del entendimiento y conceptos de la razón como si fuesen de la misma especie» (*Proleg.*, IV, 328).

edad de la ontología soberana: dado que se vivía en la seguridad de que el discurso alcanzaba las cosas, no se pensaba en discernir sus diferentes articulaciones y en determinar el conocimiento *a priori* que permite cada una de ellas; los conceptos puros de objetos, los conceptos de comparación (de reflexión), los conceptos puros de la razón eran pensados en la misma indistinción. Ahora bien, únicamente el establecimiento de un sistema cerrado de conceptos puros *del entendimiento* hace evidente la diferencia de naturaleza y de origen entre las dos clases de conceptos *a priori*[38]. Si las Ideas de la razón dan lugar a una Apariencia diferente, únicamente la filosofía que ha sabido poner fin al descuido en cuanto al problema trascendental y desvelar así *la Apariencia lógica* es capaz de localizar, a continuación, *la Apariencia trascendental*, y de buscar después su origen. – Por tanto, antes de examinar, a través de las Antinomias, de dónde puede proceder esta apariencia y en qué consiste exactamente, hemos de dejarnos guiar, en primer lugar, por esta pregunta: ¿cómo se descubre esta apariencia? ¿Cómo logramos diagnosticarla?

VIII Entendimiento y Razón

«En una lógica trascendental, aislamos el entendimiento (al igual que, más arriba, la sensibilidad en la estética) y extraemos de nuestro conocimiento simplemente la parte del pensamiento que tiene su origen en el entendimiento» (B 81). ¿«Podemos aislar la razón» (B 241) como instancia original de *conocimiento a priori*? ¿Podemos encontrar en ella conceptos y juicios «que procedan solamente de ella y por medio de los cuales se refiera a objetos»? Esta pregunta supone que ya han sido completamente enumeradas las categorías y que se ha llevado a cabo la distinción entre las dos facultades de conocimiento. En la filosofía precrítica no hubiese tenido sentido. En el escrito sobre las *Cuatro figuras del silogismo* (1762), Kant distinguía el concepto «distinto», formado por un juicio, del concepto «completo», formado por un silogismo, pero añadía: «Va de suyo que, para formar un concepto completo, no se requiere ninguna facultad del alma diferente de las que se requieren para la formación de un concepto distinto, puesto que utilizamos *la misma facultad* que conoce algo como marca en una cosa para representarnos en esta marca otra marca y pensar así la cosa por medio de una marca lejana: es evidente, pues, que entendimiento y razón, es decir, la facultad de conocer distintamente y la de formar razonamientos no son facultades fundamentales diferentes. Ambas consisten en el poder de juzgar: cuando juzgamos mediatamente, razonamos» (II, 59). Y esto significaba suponer implícitamente que una diferencia *lógica* de grado es trascendentalmente relevante. Ahora bien, sabemos que los cortes pueden diferir de lo lógico a lo trascendental: la lógica trascendental debe distinguir un juicio singular de un juicio general, un juicio indefinido de un juicio afirmativo, mientras que la lógica formal no ha de discernirlos. Por tanto, el hecho de que el silogismo sea tan sólo la derivación

[38] *Proleg.*, IV, 326.

de un juicio a partir de otro en absoluto impide concebir una diferencia *de naturaleza* entre entendimiento y razón. Y el examen trascendental va a concluir una doble diferencia material entre ellos: *de origen* y de *uso.*

1º Partamos de la definición que da la *Logik* (IX, 120) del «razonamiento de la razón»: conocimiento de la necesidad de una proposición por medio de la subsunción de su condición bajo una regla universal dada. Resulta, según Kant, que los silogismos no pueden diferir *ni en cuanto a la cantidad* (puesto que la mayor es siempre universal), *ni en cuanto a la cualidad* (puesto que la conclusión es indiferentemente afirmativa o negativa), *ni en cuanto a la modalidad* («pues la conclusión va siempre acompañada de la conciencia de necesidad y tiene, por tanto, la dignidad de una proposición apodíctica» (*Logik*, IX, 122)). Tan sólo queda, por tanto, un único criterio para la clasificación: el modo en que la regla (la mayor) une el término medio y el término mayor para determinar mi conocimiento. Sólo bajo esta relación habrá una tipología de los silogismos: «Queda la relación como único principio posible de los razonamientos de la razón... la diferencia entre los tres razonamientos de la razón reside en la mayor» (*ibid.*, id.). Las tres especies del silogismo corresponden a los tres modos de vinculación (categórico, hipotético y disyuntivo) en que los términos de la mayor pueden quedar vinculados en una única conciencia (B 241). Por donde vemos ya que resulta imposible comparar término por término los conceptos puros del entendimiento con los de la razón.

2º Esta diferencia de origen entre silogismo y juicio conduce a una diferencia de uso. Mientras que para «medir el entendimiento» se eligió la tabla de los juicios, pues juzgar es el acto del entendimiento «que contiene a todos los demás»[39], la formación de los conceptos puros de la razón tiene como hilo conductor un único momento de la unificación: la relación o «unidad de lo condicionado y de la condición». Es índice de que la relación (cópula, consecuencia, disyunción) no tiene el mismo uso según articule una representación o determine la necesidad de un juicio subsumiéndolo bajo la condición de una regla tomada en toda su extensión. «Al igual que un concepto puro del entendimiento nace solamente de la forma de los juicios cuando la hago sintética (y pienso con ello un objeto), del mismo modo un concepto puro de la razón nace por la forma de un razonamiento de la razón. Ahora bien, ésta es la subsunción bajo la generalidad de la condición de un juicio; luego el concepto es la representación de la totalidad de las condiciones para conocer un objeto según una u otra relación de un juicio. La condición lógica de un juicio es la relación con el sujeto, etc., el concepto de una cosa por medio de esta función lógica es la categoría. *La universalidad de la relación* es la forma lógica del razonamiento de la razón; el concepto de una cosa por medio de la representación de la totalidad de la condición de la categoría es el concepto de la

[39] «Emprendí la búsqueda de una acción del entendimiento que contuviese todas las demás, que sólo se diferenciase por diversas modificaciones o momentos, y que fuese capaz de llevar lo múltiple de la representación bajo la unidad del pensamiento en general; encontré entonces que esta acción del pensamiento consiste en juzgar» (*Proleg.*, IV, 323).

razón»[40]. Aquí, la relación es meramente *unificante*; allí *universalizante*, es decir, unificante en segundo grado: ya no enlazo «Cayo» y «mortal», sino que enlazo su vinculación con la condición de una regla («hombre» de «todos los hombres son mortales»). *La misma* función lógica de relación se convierte así en el índice de dos especies esencialmente diferentes de conceptos trascendentales: como afirmaba el escrito de 1762, hay más que una diferencia de grado entre conocer una cosa por conceptos (*verstehen*) y comprender la necesidad de una proposición (*begreifen*). Aunque juicio y silogismo sean formaciones lógicamente homogéneas, su examen trascendental (el poner en relación las funciones lógicas con el objeto en general) desvela actos diferentes que engendran conceptos puros heterogéneos: los tres momentos de la relación, según conciernan a la relación de las representaciones o a la relación de una aserción con la regla que lo justifica completamente, funcionan como pivote de una doble orientación de la facultad de Juzgar. Una cosa es referir conocimientos a su unidad necesaria gracias a la unidad originaria de la apercepción y otra muy distinta referir los términos de un juicio a su unidad necesaria gracias a «la cantidad absoluta de la extensión en la regla»[41]. Tanto en un caso como en el otro se da la constitución de un vínculo necesario, pero, mientras que el entendimiento lo constituye *imponiéndole* la unidad a las representaciones presentes, la razón tan sólo lo consigue *presuponiendo* la unificación completa de condiciones supuestas dadas. Aquí, *la unificación es totalizante* y homónima respecto de la unidad sintética del entendimiento. En cierto sentido, la razón procede como el entendimiento y «*busca transferir* la unidad sintética pensada en la categoría hasta lo meramente incondicionado» (B 253). Pero esta tentativa indica ya que la unidad subjetiva se interpreta como objetiva: en la medida misma en que imita el acto del entendimiento, la razón revela su originalidad, al mismo tiempo que la necesidad de la Apariencia. «¿De dónde procede la Apariencia dialéctica en las Ideas trascendentales? De aquello que produce toda apariencia, a saber, la confusión de las condiciones subjetivas de nuestro pensamiento con las condiciones objetivas. No podemos evitarlo, pues debemos pensar un objeto incondicionado y no hay ninguna otra manera de pensarlo más que la que incluye en sí la naturaleza particular de nuestro sujeto» (*Rx* 5553). Comprendemos entonces que la homogeneidad superficial entre el juicio y el silogismo enmascaraba la diferencia entre dos modos de unificación y, con ello, dos regiones de inteligibilidad. De una a otra, las palabras *regla* y *principio*, por ejemplo, ya no tendrán

---

[40] *Rx* 5555. Cf. B 251, y *Rx* 5553, XVIII, 222.

[41] «La razón es un poder de determinar según la extensión total de la condición. Cuando digo: Cayo es mortal, considero la mortalidad según la extensión total del concepto bajo el que está contenido Cayo (los hombres), y lo subsumo en esta extensión para determinarlo» (*Rx* 5553). Aquí no se trata tanto de la descripción extensional del silogismo, cuanto de su interpretación como determinación de un juicio, es decir, de un examen de la forma lógica del punto de vista trascendental: las Ideas no se encuentran «en otro lugar, sino en esta acción de la razón que, en la medida en que concierne a la forma, constituye lo lógico de los razonamientos de la razón, pero, en la medida en que representa los juicios de entendimiento como determinados con respecto a una u otra forma *a priori*, constituye los conceptos trascendentales de la razón pura» (*Proleg.*, IV, 330).

la misma significación: las reglas del entendimiento son universales, pero condicionadas; las reglas racionales son proposiciones universales de las que puedo extraer un conocimiento particular sin referirme a la intuición. Estas son «lo que llamo principios en sentido estricto», aquellas tan sólo son principios en sentido amplio; así, respecto del «principio» del entendimiento «*todo lo que acontece tiene una causa*», que «no es de ninguna manera un principio conocido y prescrito por la razón; hace posible la unidad de la experiencia y no toma nada prestado de la razón que, sin esta referencia a la experiencia posible y a partir de meros conceptos, jamás hubiese podido ofrecer semejante unidad sintética»[42]. Si tan sólo hay, propiamente hablando, principios *racionales*, no hay principios *del conocimiento*.

IX La metafísica especial plantea un problema que no planteaba la ontología

Ahora bien, las llamadas ciencias «racionales» pretenden precisamente exponer un conocimiento por principios, ignorando la diferencia entre unidad de entendimiento *sintetizante* y unidad racional *totalizante*. Esto supone que para todo *conocimiento* condicionado se pueda encontrar la regla *incondicionada* que lo hará necesario, como si se pudiese establecer la necesidad de un conocimiento objetivo del mismo modo en que se establece la necesidad de una conclusión. Reconocemos la indistinción entre lo lógico y lo trascendental, la legislación de las proposiciones y la de las cosas, de la que nació la ontología dogmática. Pero encontramos aquí una ilusión suplementaria, debida siempre al uso abusivo e inconsciente de la lógica. Este deslizamiento de la exigencia lógica a la aserción objetiva tan sólo es posible sobre la base de una presuposición –correcta en sí misma, «si la abstraigo de los objetos y la considero tan sólo intelectualmente»– que será el «*principium* trascendental» de la razón en cuanto facultad de conocimiento distinta: si lo condicionado está dado, entonces está dada también la entera serie de todas las condiciones por las que lo condicionado se encuentra determinado[43]. Ciertamente, la aplicación ilícita de este principio es tan localizable como la de cualquier otra proposición trascendental sin referencia a la posibilidad de la experiencia. Y no obstante, aquí ya no sucede como con los sofismas de Eberhard, que le atribuía al lector «mayor ingenuidad de la que se le puede suponer al más desprovisto de juicio»: la Apariencia persiste, incluso después de que hayamos reducido esta proposición trascendental a su sola significación lógica legítima. La imprecisión («Todo tiene una razón») o la banalidad («Las esencias de las cosas son inmutables») de las proposiciones dogmáticas hacía necesaria su «reducción», y fácilmente podíamos llevar al interlocutor honesto a reconocer su vacuidad: resultaba imposible darle un sentido al concepto «contingente» y al principio «todo lo contingente tiene una causa», a menos que apelásemos al tiempo y al cambio. Aquí, por el contrario, basta con obedecer «la exigencia lógica de

[42] B 238. Cf. B 242.
[43] *Rx* 5553. Cf. B 243.

admitir premisas completas para una conclusión dada» (B 344), para creerse definitivamente dispensado de la referencia al tiempo. – «Hasta ahora, nunca nadie ha podido definir posibilidad, existencia y necesidad de otro modo que por medio de una manifiesta tautología, cuando se quiere extraer esta definición únicamente del entendimiento puro» (B 206). Ahora bien, la síntesis de la condición y lo condicionado, aunque sea también una «síntesis del mero entendimiento» (B 343), tiene en sí misma sentido suficiente como para que la *Crítica* deba recordar que no se aplica «en el mismo sentido» a las cosas y a los fenómenos. Por tanto, a diferencia de los principios enunciados por Eberhard, el *principium* de la razón parece conservar un sentido fuera de las condiciones de la intuición. En la *Respuesta a Eberhard*, bastaba un poco de atención para descubrir el sinsentido objetivo; aquí, será necesario nada menos que el conflicto de la razón consigo misma para hacernos sospechar el contrasentido que se ha cometido. Por tanto, la metafísica especial no ha nacido solamente, como la ontología, de «un uso material de meros principios formales del entendimiento puro» –y por eso es por lo que hay que distinguir uso *trascendental* y uso *trascendente*. «No entiendo con esto el uso o el mal uso de las categorías, que es un mero error que comete la facultad de Juzgar cuando la *Crítica* no la refrena como es preciso y cuando no le presta la suficiente atención al límite del único terreno sobre el que le está permitido desplegarse al entendimiento puro; sino principios reales que nos incitan a derribar todos estos postes fronterizos y a apropiarnos de un terreno enteramente nuevo, que ya no conoce demarcación alguna» (B 236).

«Un terreno enteramente nuevo»; entiéndase: un conjunto de conceptos respecto de los que sería vano querer medir su valor objetivo por medio de una deducción [44], respecto de los que solamente podemos señalar su origen en las operaciones de la razón lógica y que deberemos examinar únicamente por medio de la razón pura. Abandonando el hilo conductor de la referencia a la objetividad, la *Crítica* se convierte en una «investigación subjetiva»[45], –ciencia, sin duda, pero solamente en el sentido de explicitación de presupuestos, –crítica de las doctrinas, pero no para oponer a sus razones objeciones que supondrían que conocemos «mejor que la parte adversa la esencia de que se trata». ¿Cómo podríamos? Desde la Analítica, tenemos la garantía de que, para nosotros, este «terreno» está vacío de objetos. Y no obstante, la refutación sistemática de las pruebas dogmáticas no es superflua, pues una cosa sigue estando todavía oscura: que hayamos podido obstinarnos en sobrepasar el campo de la experiencia sin que nos haya detenido nunca ningún escrúpulo. En el nivel de la metafísica especial, el dogmatismo es tanto una posición cuya inconsecuencia hay que denunciar todavía una vez más (la contra-experimentación validará la distinción entre los fenómenos y las cosas en sí), como la expresión de una necesidad cuyo origen sigue estando por comprender. A la ontología dogmática no se le planteaba este problema: tan sólo resultaba de una ausencia de análisis y no abría un campo de obje-

[44] Cf. B 259.
[45] B 292; *Proleg.*, IV, 329.

tos «enteramente nuevo», sino que discurría sobre *las cosas* en la indeterminación, sin delimitar allí regiones. En el origen de la metafísica especial hay, además, una motivación positiva que es preciso buscar. Sin duda, ha creído por un malentendido poder dar una respuesta objetiva a las preguntas de la razón pura; pero el análisis de dicho malentendido debe mostrar en qué medida tienen sentido estas preguntas y que no es un azar si, a diferencia de los principios ontológicos, el principio trascendental de la razón resiste a la crítica que hacemos de él. Tan importante es comprender la necesidad de las metafísicas como la necesidad de su fracaso. Para que la *Crítica* sea completa y para que no nos veamos tentados de interpretarla en el sentido restrictivo de una crítica *teórica*, debe poner de manifiesto la intención de que era depositaria la metafísica pasada. Cuando Kant, en la Dialéctica trascendental, ensaya determinar exactamente la utilidad de las Ideas y sacar de la imprecisión la «necesidad de la razón», evoca el tránsito a la crítica práctica o sugiere incluso la idea de un sistema de conjunto de la crítica: «¿A qué causa habremos de atribuir el deseo indomable de poner pie firme en otra parte, más allá del límite de la experiencia? La razón presiente objetos que comportan un gran interés para ella. Toma el camino de la mera especulación; pero estos objetos huyen ante ella. Tendrá derecho a esperar mejor suerte por el único camino que le queda, el del uso práctico» (B 517); «Quizás estas Ideas hagan posible un tránsito de los conceptos de la naturaleza a los conceptos prácticos y, de esta manera, le proporcionen a las Ideas morales un soporte y un vínculo con los conocimientos especulativos de la razón» (B 225). – Es posible que la Crítica tan sólo sea capaz de asumir toda su amplitud y comprender su propia posibilidad dándole un estatuto trascendental a esta «necesidad de la razón» que surge de algo más profundo que la historia. ¿Lo logra la Dialéctica trascendental? Para decidirlo, intentemos determinar cómo circunscribe la condición de posibilidad de la metafísica especial y en qué dirección la localiza. A través de lo que se presenta como una simple desmistificación, tenemos que tratar de reconstruir la genealogía cuyo reverso es esta desmistificación, –brevemente, leer la Dialéctica ya no como una censura ejercida en nombre del entendimiento teórico, sino como una «historia filosofante» de la metafísica clásica.

Capítulo III

El espejismo del mundo

Συμβαίνει δὲ τοὐναντίον ἄπειρον εἶναι ἤ ὡς λέγουσιν. Οὐ γάρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ'οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί [1].
Aristóteles, *Física*, III, 206 b.

I La Antinomia, «fenómeno extraño»; anomalías de la Idea cosmológica

«Mi punto de partida no fue la investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., sino la Antinomia de la razón pura... ella me despertó por primera vez del sueño dogmático y me empujó a la crítica de la propia razón, para hacer cesar el escándalo de una contradicción aparente de la razón consigo misma» (Carta a Garve, 21 de septiembre de 1798, XII, 257). Contando con este y con algunos otros textos, se ha señalado la función esencial de las Antinomias en la elaboración de la *Crítica*, –pero se insiste menos en el papel que se les adjudica en la propia *Crítica*. El autor, por su parte, lo hace. Si alguien no queda convencido por las Antinomias, repite, en realidad no me ha comprendido. «Deseo que el lector crítico se interese principalmente por la Antinomia... Si el lector se ve llevado por este extraño fenómeno a volver al examen de la presuposición que se halla en su base, se sentirá forzado a investigar conmigo más en profundidad el fundamento primero de todo conocimiento de la razón pura» (*Proleg.*, § 52, IV, 341). Sin este «extraño fenómeno», ¿cómo sorprenderíamos en falta a la metafísica, dado que resulta imposible confrontar sus proposiciones con la experiencia? Únicamente el hecho de que conclusiones opuestas se deriven de un mismo principio desvela la ilusión de la razón pura «que, sin ello, debería quedar escondida por entero» (*ibid.*, IV, 340). Las Antinomias son, por tanto, la única ocasión que

[1] «Ahora bien, lo infinito resulta ser lo contrario de lo que se nos dice que es: no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino que el infinito es aquello fuera de lo cual siempre hay algo», trad. de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 2002.

se ofrece al entendimiento para escapar a la apariencia de que es naturalmente víctima. Kant asegura también que, si hubiese tenido la intención de escribir una obra «popular», habría comenzado por la Antinomia, «y el lector habría experimentado el placer de remontarse hasta las fuentes de este combate». En el desafío que Kant le proponía al malintencionado crítico de los *Anales de Göttingen* aparece todavía este sentido pedagógico de las Antinomias. Que asuma cualquiera de las tesis o de las antítesis; que emprenda después la refutación de la proposición adversa. Si lo logra, su juicio desfavorable sobre la *Crítica* está motivado; si no, deberá reconocer que también «puede demostrarse claramente lo contrario de la proposición que él adopta» (IV, 379) y que, siendo demostrables ambas proposiciones, ninguna de ellas es válida. «Con ello se establece que hay una falta original en la metafísica, que no puede explicarse y menos aún suprimirse, si no nos remontamos a su lugar de nacimiento, la razón pura misma». Desde entonces, el lector le prestará atención a la *Crítica* y la estudiará; es «lo único que pido por el momento». Abordando la obra con «indulgencia», dará prueba de que siente la necesidad de una crítica y de que no considera la primera tentativa que se ha hecho al respecto como un tratado más de metafísica. Solamente entonces el autor tiene el deber de admitir las objeciones. Por el contrario, el interlocutor malintencionado muestra que se equivoca por completo con respecto a lo que está en juego en este debate, y que es incapaz de concebir una obra filosófica distinta de las dogmáticas. Adopta, pues, la posición de un juez con respecto a la obra y la condena en nombre de la verdad que cree poseer. Aquél que, por el contrario, renuncia al espíritu dogmático, se convierte en juez de su propia razón y no trata de denigrar las producciones de otro.

Tan característico como el valor pedagógico de las Antinomias es el lugar que ocupan en la Dialéctica Trascendental. La Idea cosmológica que las engendra es la única que comporta una contradicción (B 444), –la única que produce una apariencia completa y no parcial, como lo era la apariencia psicológica (B 281), –la única, finalmente, que no merece sino con reservas el nombre de *Idea*: «toma su objeto tan sólo en el mundo sensible... no es inmanente, sino trascendente; hasta aquí, entonces, todavía no es una Idea» (*Proleg.*, IV, 338). Mejor aún que todos estos indicios, el modo de formación de la Idea cosmológica muestra la diferencia que la separa de las otras dos Ideas. En las primeras páginas de la *Dialéctica*, Kant se esfuerza por laminar entendimiento y razón, y presenta a ésta como una facultad «aislable», cuyos derechos debe examinar una investigación separada. Ahora bien, el tono cambia con las Antinomias. Aquí, «la razón no produce propiamente ningún concepto, sino que libera el concepto del entendimiento de las inevitables restricciones de una experiencia posible» (B 283). Afirmación desconcertante. Si es cierto que las tres Ideas de la razón hacen un uso enteramente diferente de las tres funciones que articulan las tres categorías de la relación, hasta aquí no parecía que esto debiese afectar a la diferencia de origen y naturaleza entre categorías e Ideas. Lo que sucede ahora es que nos encontramos en presencia de un hecho de la razón: no hay una, sino Ideas cosmológicas, que es impor-

tante «exponer siguiendo un principio y una precisión sistemática». Y, ¿dónde encontrar esta sistematización si no es en las categorías del entendimiento? «La utilidad de un sistema de las categorías se muestra aquí de forma tan indiscutible que, incluso si no hubiese otras pruebas de ello, ésta bastaría por sí sola para poner de manifiesto en qué medida son indispensables en un sistema de la razón pura» (*Proleg.*, § 51, IV, 338). Si Kant ve aquí una «prueba» del carácter no arbitrario de la tabla de las categorías, es porque la aplicación de esta plantilla le permite hallar de modo exhaustivo los problemas cosmológicos y porque aquí no tiene nada de maravilloso que la Antinomia proceda siempre –ya esto lo indica– de una superación ilícita de la experiencia posible[2]. La simple génesis sistemática proporciona ya la prueba de que la cosmología racional se apoya en un malentendido. – Por otra parte, el modo de formación lógica de la segunda Idea puede llevarnos igualmente a sospecharlo. La Idea cosmológica se modela sobre el silogismo hipotético –que «no es un razonamiento de la razón»[3]–: del mismo modo que, en un silogismo hipotético las partes se encuentran subordinadas entre sí y se determinan en un único sentido, como en una serie, así, en la cosmología la totalización de las condiciones concierne siempre y solamente a una *serie* de condiciones subordinadas[4]. Ahora bien, el concepto de *serie* remite al tiempo, es decir, a lo sensible. Pero el metafísico, cuando formula el principio supremo de la razón, no se preocupa por esta referencia: exige de forma indiferente o bien «la serie total» (*die ganze Reihe*) de las condiciones (B 243, 287), o bien la «suma total» de las condiciones (B 283), ambigüedad que contiene en germen la contradicción. La razón cosmológica, al igual que el entendimiento algebraico, cuya independencia quería Rehberg que admitiésemos, no es una facultad separada[5]: uno y otra se inscriben, desde el principio, en el tiempo.

[2] «Las proposiciones trascendentales de la razón pura son téticas cuando están limitadas a las condiciones del fenómeno, a las condiciones de la sensibilidad bajo las que es dado el objeto. Pero si se convierten en trascendentales, son antitéticas y le proporcionan una hermosa materia al método escéptico» (*Rx* 4985). «La antítesis trascendental se encuentra en todos los lugares donde pretendo pensar algo sin las condiciones solamente bajo las cuales puede ser dado: Hay un primero en la serie de lo contingente» (*Rx* 4976).

[3] «El razonamiento hipotético no tiene término medio... Todo razonamiento de la razón debe ser una prueba. El razonamiento hipotético tan sólo aporta consigo un fundamento de prueba (*Beweisgrund*). En consecuencia, está claro que no puede ser un razonamiento de la razón» (*Logik*, §§ 75-76).

[4] Sobre la diferencia entre las partes subordinadas, que se determinan «*einseitig*», y las partes coordinadas, que se determinan recíprocamente, cf. B 96.

[5] «Dado que el entendimiento, que se forja libremente el concepto de $\sqrt{2}$, no puede producir, sin embargo, el concepto perfecto de este número determinando su relación exacta con la unidad, sino que debe contentarse, guiado por otra facultad, con emprender una determinación de este número por medio de una aproximación infinita, en realidad este acto se basa en la progresión sucesiva como forma de todo acto de contar y de las magnitudes numéricas, luego en el tiempo como condición fundadora de la producción de magnitudes. Es cierto que el simple concepto de una magnitud positiva = $\sqrt{a}$, tal como lo representa el álgebra, no tiene necesidad de ninguna síntesis en el tiempo; igualmente, por simples conceptos de magnitudes, sin poner en juego la condición del tiempo, podemos conocer la imposibilidad de la raíz cuadrada de una magnitud negativa = $\sqrt{-a}$ (en la que la unidad, como magnitud positiva, debería referirse a otra magnitud = x, del mismo modo que ésta a una magnitud negativa). Pero desde el momento en que está dado el número cuyo signo es a y respecto del cual se trata no sólo de

Medimos con ello hasta qué punto es esencial en la *Crítica* la intricación entre la exposición y el contenido. La noción de serie, que le da su estilo a la segunda investigación de lo Incondicionado, nace del análisis del silogismo hipotético. Pero como la serie es siempre el reverso de una síntesis temporal, cuatro categorías (cuatro conceptos puros esquematizables en el tiempo) van a circunscribir el campo de la Idea cosmológica y a recortar sus figuras. Si hemos prestado atención al abismo que separa entendimiento y razón, ya la propia génesis de la Idea cosmológica debe hacerla sospechosa, pues basta para indicar que el metafísico va a hablar *del mundo* olvidando que él mismo lo hace *en el tiempo*. ¿Cuáles son las características de este tiempo? Aparecen por medio de tres criterios, en nombre de los cuales se obtienen las categorías que formarán las cuatro Ideas: a) que la síntesis forme necesariamente una serie; b) que los términos de esta serie se encuentren explícitamente *subordinados*: esta segunda condición excluye, por ejemplo, «sustancia-accidente» y «acción recíproca» entre las categorías de la relación (B 286); c) que, en esta serie de subordinados, la razón tome solamente en consideración el movimiento *de lo condicionado a la condición* (*regressus*) y no el de la condición a lo condicionado (*progressus*) (B 283). ¿Qué significa esta tercera condición?

A primera vista, esta estipulación parece ser de sentido común. «Con la serie que va de la condición a lo condicionado no hay ninguna dificultad, pues para ella no hay necesidad de totalidad absoluta alguna; debe permanecer siempre inacabada en cuanto consecuencia, pues las consecuencias se producen por sí mismas una vez dado el fundamento supremo del que dependen» (*Preissch.*, XX, 287). Por el contrario, cuando se trata de ir hacia los antecedentes dados, el metafísico ya no puede dispensarse de decidir si es posible o no remontarse por medio suyo hasta un «*Grund*». ¿Es infinita la regresión?, ¿sí o no? En cosmología, ya no hay manera de evitar responder a esta pregunta, al modo como Descartes se arrogaba el derecho de hacerlo en la segunda prueba de la existencia de Dios. Para demostrar que la causa de que dependo actualmente tan sólo puede ser una causa por sí, se arrogaba previamente el derecho de no recurrir a la regresión[6]: «Hubiese preferido apoyar mi razonamiento en mi propia existencia, que no depende de ninguna secuencia de causas... no he buscado tanto por qué causa he sido producido en otro tiempo... cuanto la causa que en el presente me conserva, *con el fin de liberarme por este medio de toda secuencia y sucesión de causas*»[7]. Precisamente en cosmología, el deber (y el único recurso) del metafísico consiste en determinar lo Incondicionado a través de «la secuencia y sucesión de las causas». Ahora bien, este programa presupone dos decisiones que pasan desapercibidas.

designar la raíz (álgebra), sino de encontrarla (aritmética), entonces se vuelve indispensable el tiempo, condición de toda producción de magnitud, –y ello en tanto que intuición pura, en la que podemos saber si es posible hallar la raíz como número entero o sólo (si no es posible) por medio de una serie infinitamente decreciente de fracciones, luego como número irracional» (Carta a Rehberg, 25 de septiembre de 1790, XI, 208-209).

[6] Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644. Cf. Guéroult, *Descartes*, I, pp. 257-62 [trad. esp. *Descartes, según el orden de las razones*, 2 vol., Caracas, Monte Ávila, 2005].

[7] *Premières Réponses*, Pléiade, p. 348.

En primer lugar, lo Incondicionado buscado se transforma en un «todo absoluto de la serie de las condiciones» (*absolute Ganze*), ya consista el todo «en toda la serie» (antítesis), ya inaugure la serie (tesis) (B 289). «De este modo, la razón aquí se pone en camino partiendo de la idea de totalidad, aunque tenga como intención última propiamente hablando lo Incondicionado», que es «la verdadera Idea trascendental de que se trata». Es inevitable el desplazamiento de una significación a otra: si el «*Grund*» se supone como realmente dado (en el espacio y en el tiempo), el conjunto de sus «*Folgen*» está (o estuvo), por tanto, ya disponible; cualquiera que sea la naturaleza de este conjunto, ya está desplegado... Y esto sería indiscutible, si el concepto de «*Grund-Folge*» fuese a la vez material y formal, si perteneciese tanto a la metafísica como a la lógica. Pero, de creerlo, ¿no nos habremos extraviado ya por causa de la Apariencia lógica y por el equívoco de la palabra *principium*? Un *principio* es a la vez «*id quod in se continet rationem alterius*»[8] e «*id quod non est principiatum*» (*Preissch.*, XX, 287), a la vez punto de partida del razonamiento y causa sin precedente, inicio del discurso y «fundamento» de un mundo o de una historia. Poco importa aquí que la tesis traduzca «fundamento» por *origen* y la antítesis por *constituyente*. Lo importante es que el *principium* así materializado o bien se encuentra *en el mismo nivel* que sus consecuencias (la causa que inaugura el resto, el simple que habita en el compuesto), o bien, si nos negamos a asignarle un comienzo, *consiste* en esta secuencia. Tanto en un caso como en el otro, «*Grund*» se traduce por «*Grundlage*», –de ahí la necesidad de recordarle a Eberhard que, hablando de «lo que está en el fundamento (*zum Grunde liegt*) de la posibilidad del compuesto», no queremos decir que «el cuerpo, en tanto que fenómeno, tenga por fundamento un agregado de otros tantos seres simples, como puros seres de razón» (VIII, 209, nota). Ahora bien, la regresión –y sólo ella– hace manifiesta esta contaminación entre lo formal y lo material. En la progresión, el «principio» es simplemente lo que debo conocer en primer lugar para conocer a continuación lo condicionado, sin que haya necesidad de precisar más; se halla por detrás mío. Pero, en la regresión, el principio es tal que las etapas por las que paso para decidir respecto de él son momentos de su despliegue: ya está ahí. Ya no se trata simplemente de que me considere autorizado a partir de él: repito su historia. Cuando el «fundamento» debe ser para mí un resultado, aquello de lo que partí para alcanzarlo es un falso comienzo, –lo que me parece ser un tránsito (*Übergehen*) *hacia algo* es de hecho la explicación *de esta cosa* ya presente. La meditación de Hegel sobre «el comienzo de la ciencia» es un comentario del «*regressus*» kantiano. Hegel hará de este juego de espejos entre fundamento y comienzo el signo de la racionalidad:

[8] Definición de la *Ontologia* de Wolff, § 866. «En Kant», comenta Krüger, «el concepto de principio tiene casi siempre esta significación lógica: mayor para razonamientos posibles, y no la significación ontológica tradicional» (trad., p. 39). Sobre la «confusión» lógico-ontológica ligada a la palabra *principio* en la Carta-Prefacio de los *Principia*, cf. Belaval, *Leibniz critique*, p. 457, n. 2, y la aproximación entre Descartes y Aristóteles que a propósito de este texto lleva a cabo Aubenque, *Problème de l'tre*, p. 51.

«Como el resultado surgió en tanto que fundamento absoluto, el progreso de este conocimiento no es algo provisional, ni problemático e hipotético; debe más bien venir determinado por la naturaleza de la cosa (*die Natur der Sache*) y por el contenido mismo».

Ahora bien, tenemos que enunciar aquí el segundo presupuesto discutible de la investigación cosmológica. Hegeliano sin saberlo, el metafísico es siempre partidario *de hecho* de una decisión previa sobre «la naturaleza de la cosa» (mundo finito o infinito), cuando hubiese debido preguntarse, a la inversa, si la regresión le permite decidir sobre la cosa. Escamotea esta pregunta: «Dado, pues, que lo Incondicionado se encuentra contenido de modo necesario en la totalidad absoluta de la síntesis regresiva de lo múltiple en el fenómeno... podemos dejar también indecisa la cuestión de saber *si y cómo* se realiza esta totalidad» (B 288). Esta omisión es perfectamente explicable: el metafísico, cuando habla del «mundo», sólo escucha la palabra en sentido trascendental, como un todo que no es parte de ningún otro. No le presta atención a los dos sentidos distintos de la palabra: «Le he dado (a estas Ideas) el nombre de cosmológicas *en parte* porque entendemos por mundo el conjunto de todos los fenómenos y también porque nuestras Ideas no apuntan más que a lo Incondicionado entre los fenómenos, *en parte* aún porque la palabra *mundo*, en sentido trascendental, significa la totalidad absoluta del conjunto de las cosas existentes y porque sólo tenemos a la vista la integridad de la síntesis...» (B 289). Si reconocemos esta doble acepción, al menos plantearemos la pregunta prejudicial: ¿podemos decidir trascendentalmente respecto del mundo, razonando sobre el mundo sensible? Y, de modo más general, ¿tenemos derecho a referirnos a significaciones trascendentales para dar respuestas «fisiológicas»? ¿A negar, por ejemplo, que el mundo se encuentre precedido por un tiempo vacío, contentándonos con invocar el principio de razón (no hay razón, en un tiempo vacío, para que el instante X, más bien que el instante Y, haya sido una condición de la existencia)? Olvidando determinar previamente *aquello que nos permite* el acto de regresión, nos arrogamos el derecho de pronunciarnos *sobre lo sensible*, y con ayuda de una *síntesis temporal*, pero sin prestarle atención; tan grande es la confianza que tenemos en el principio trascendental supremo («Cuando lo condicionado está dado...»). Si no se tratase de lo sensible y si no operásemos en el tiempo, esta confianza se encontraría justificada, pues el principio es en sí mismo inatacable, «*klar und ungezweifelt*» (B 342). En estas condiciones, la Antinomia revelará que la *aplicación* del principio ha sido apresurada y que no tenemos derecho a instaurar una ciencia trascendental de lo sensible sin haber reflexionado antes sobre el genitivo. Descartes evitaba precisamente esta reflexión cuando escribía en la Carta Prefacio a los *Principios*: «No obstante, no ha habido nadie hasta el presente, que yo sepa, que haya reconocido (estas verdades) como los principios de la filosofía, es decir, como *tales que a partir de ellas podamos deducir el conocimiento de todas las demás cosas que hay en el mundo*; por eso es por lo que aquí me queda probar que son tales...». La Dialéctica Trascendental saca la luz las contradicciones a las que necesariamente conduce esta pretensión.

II *PROGRESSUS* Y *REGRESSUS*: LA ILUSIÓN NATURAL QUE LA COSMOLOGÍA, IGNORÁNDOLO, SACA A LA LUZ

Para comprender esta necesidad, volvamos a la idea de *r e g r e s s u s*. La diferencia entre *progressus* y *regressus* no sólo es de dirección, como hemos visto hasta el presente, sino también de naturaleza, como lo muestra Kant en la enumeración de las categorías *seriales* que van a engendrar las cuatro ideas cosmológicas (B 284-6). Por ejemplo, ¿en qué medida puede el espacio –que no es una serie como el tiempo, sino un *quantum* compuesto de partes coordinadas– adoptar el aspecto de una serie? Sin duda, en la medida en que la síntesis de sus partes se lleva a cabo en el tiempo. Pero, si nos quedamos aquí, el espacio sigue siendo una serie inconsciente; cuando mido una longitud, llevo x veces una parte sobre el conjunto del que es componente; voy, pues, de una parte (lo condicionado) a la parte que la encierra (la condición). Pero para mí, que efectúo la medición, no hago nada más que añadir o *coordinar partes* «de manera que el lado de las condiciones no es en sí mismo diferente del lado de lo condicionado» (B 285). Sólo cuando mi síntesis, en lugar de añadir partes, va expresamente de un espacio limitado al espacio que lo contiene (y así a continuación), cobro conciencia de ir desde lo condicionado a la condición, de progresar remontando una serie. Ciertamente esta síntesis sigue siendo una progresión con el mismo derecho que la medición y la mera repetición de partes, –pero ya no es una progresión *indiferente*: sé ahora que cada espacio está dado tan sólo como limitación de otro espacio que era su condición. Ésta es la diferencia de naturaleza entre ambas progresiones, –pues sería mejor hablar de una progresión *indiferente* y una progresión *regresiva*. Aquella es una síntesis «engendrada por la repetición siempre interrumpida» de unidades ya dadas[9], mientras que en ésta el *quantum* –tiempo o espacio– se me *aparece* como una serie de limitaciones, no ya como una suma de partes constituyentes. Aquí, cobro conciencia de que *recorro un continuo*, mientras que allí me daba la *impresión* de que *constituía un agregado*. La relación considerada ya no es «ser parte de», sino «estar contenido en» (que implica a aquella sin ser implicada por ella: el punto, decía Leibniz, se encuentra contenido en la línea sin ser parte suya). La unidad ya no es el «*Stück*» independiente, sino la forma delimitada con respecto a su fondo, de manera que resulta imposible creer que el espacio esté compuesto por «lugares» yuxtapuestos que estuviesen dados antes que él: «No se puede dar ninguna parte que no esté encerrada en ciertos límites (puntos e instantes)... Puntos e instantes tan sólo son límites, es decir, lugares ideales de su limitación; pero estos lugares presuponen siempre las intuiciones que deben determinarlos o limitarlos, y ni el espacio ni el tiempo pueden estar compuestos por meros lugares como partes-constituyentes (*Bestandteilen*) que estuviesen dadas antes del espacio o del tiempo»[10]. Esta eidética de la regresión permite comprender el mecanismo de las Antinomias

[9] A 118. Cf. la respuesta a Kästner, XX, 420.
[10] B 154. Cf. el comentario de este pasaje en F. Kaulbach, *Der philosophische Begriff der Bewegung*, pp. 184-5.

matemáticas. En la segunda Antinomia (partes simples o negación de lo simple), donde partimos de un todo dado al mismo tiempo en la intuición, la progresión temporal que llevo a cabo llega en todo momento a miembros que podrían estar dados como partes actuales de un agregado (de manera que cada vez que me detuviese, podría tener bajo mi mirada un todo enumerado); pero, *como la progresión es regresiva*, la totalidad, que en la progresión «*partes extra partes*» se presentaría como suma, lo hace ahora como «sucesivamente infinita»; esta misma progresión, que se me daría como simultánea –si contase o midiese–, se explicita ahora como esencialmente sucesiva. Mirando hacia atrás, ya no tengo la sensación de haber yuxtapuesto partes, sino la de haber recorrido un camino en el que todas las etapas eran arbitrarias, en el que todas las estaciones eran elegidas entre una infinidad de otras posibles; y esta totalidad inagotable no se me aparecería ya como el resultado de mi acto de totalización. Tan ridículo sería, por tanto, hablar de un *número* infinito de partes, como de uno finito: «Aunque todas las *partes* se hallen contenidas en la intuición del todo» (este es el momento de la ilusión posible), «no obstante, aquí no está contenida la entera partición, pues no consiste más que en la descomposición progresiva o en el *regressus* mismo, que ante todo hace real la serie» (B 358). En la *Exposición trascendental del tiempo*, Kant escribía: nos representamos el tiempo por medio de una línea y concluimos a partir de las propiedades de ésta todas las propiedades de aquél, «salvo porque las partes (de la línea) son a la vez, (y las del tiempo) siempre una detrás de otra» (B 60). Este pasaje y algunos otros condujeron a Vaïhinger a hablar de una dependencia de la representación del tiempo con respecto a la del espacio[11] y a Bergson a mencionar una ligereza y un «olvido» de Kant[12]. En realidad, la *excepción* que Kant señala como de pasada es capital cuando ya no se trata de mostrar que el tiempo es una intuición *con el mismo título* que el espacio: si todo lo que vale de la línea vale del tiempo, la inversa no es cierta. Muy al contrario, mientras que el trazado de la línea enmascara la continuidad fundamental del espacio, la atención al tiempo la desvela y nos impide, por tanto, considerar la totalización que llevamos a cabo como una calma suma de unidades. Se aclara entonces la importancia concedida al «*regressus*» en la Dialéctica Trascendental. El *regressus* es la única efectuación capaz de mostrar cuán peligrosa es, en este caso, la aplicación ciega del principio supremo de la razón («Si lo condicionado está dado...»), la única capaz de disipar la ilusión. Había ilusión porque desde el comienzo –e implícitamente– considerábamos el espacio como un agregado, cuando tan sólo puede ser vivido de hecho como una serie de cortes en el continuo.

[11] *Kommentar*, II, 393 y ss. Cf. *Rx* 4720, sobre el hecho de que el tiempo, a diferencia del espacio, «no es el fundamento de la posibilidad de las cosas».
[12] Bergson, *Essai*, Centenario, p. 151 [trad. esp. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 2006, 2ª ed.].

III La dulce pendiente de la Apariencia cosmológica

Por tanto, la cosmología racional es presa de una contradicción insostenible: pretende determinar una «totalidad» y tan sólo puede conseguirlo efectivamente utilizando un modo de síntesis que es incompatible con el concepto de totalidad. El metafísico juzga que podrá constituir una totalidad *absoluta* en la *regresión*, sin pensar que la operación habitual del entendimiento consiste en formar totalidades *parciales* en una *progresión*. Por eso es por lo que el método cosmológico, si sabemos analizarlo, vuelve escandalosa una ilusión cotidiana que pasaba desapercibida en el estadio ingenuo, «precrítico», de la experiencia.

En lugar de ilusión cosmológica, sería mejor hablar de la necesaria concienciación respecto de una ilusión natural gracias al problema cosmológico. «El lector debe luchar aquí contra una ilusión... que precisamente acaba de presentársele como tal, después de que hasta este momento la hubiese considerado siempre como verdadera» (*Proleg.*, § 54, IV, 347). Por tanto, se ve obligado, añade Kant, a reexaminar la deducción del conocimiento *a priori*, que tan sólo le había convencido de modo superficial, puesto que la leyó antes de haber cobrado conciencia de la Apariencia –como Garve confiesa a Kant con coraje. «La parte de su libro en que saca usted a la luz las contradicciones me parece, sin comparación, más clara y evidente (y esto no lo negará usted mismo) que aquella en que ha establecido los principios que deben resolver estas contradicciones» (13 de julio de 1783, X, 332).

Kant hubiese podido responderle a Garve que hasta aquí el lector se ve llevado a interpretar la Estética y la Analítica como descripciones de nuestro saber y a creer que la Apariencia es una actitud excepcional. Ahora bien, se da la inversa; es el descuido, natural al entendimiento, el que engendra la Apariencia; no nace de una interpretación sofística, sino de una interpretación espontánea. Para que nazca la Apariencia, basta con atribuirle la extensión en sí a los objetos, «sin atender ("*ohne auf... zu sehen*") a una referencia determinada de los objetos al sujeto, y sin limitar mi juicio a ella» (B 71, nota). La Apariencia que la cosmología saca a la luz tan sólo es, por tanto, otro nombre para la subjetividad trascendental inconsciente de sí misma y es idéntica a esta *lengua de la experiencia* donde todos los objetos, «el cielo con todas sus estrellas, son pensados como cosas en sí» (*Preissch.*, XX, 269). Y es poco decir que a este nivel todavía no es posible descubrirla: apenas merece la pena que lo sea, es aún una confusión sin gravedad, o incluso apenas se trata de una confusión. Cuando la ciencia y la práctica empírica distinguen entre la apariencia (arco iris) y la *cosa* (cielo, lluvia), esta oposición «se da precisamente en tanto que comprendemos físicamente el último concepto» (B 67). Del mismo modo, para Descartes la palabra *vacío* es legítima según «el uso ordinario»: tan sólo quiere decir que en este espacio no hay nada «de lo que suponemos que debe haber en él». Pero «si, en lugar de *acordarnos de lo que debemos entender* por la palabra vacío o la palabra nada, pensamos después que un espacio semejante, donde nuestros sentidos no nos dejan percibir

nada, no contiene ninguna cosa creada», pasamos entonces al sentido inadmisible «en que los filósofos toman la palabra»[13]. Al «uso ordinario» cartesiano le corresponde el «*wie es gewöhnlich geschieht*» de los *Prolegómenos*: tanto en un caso como en el otro un dulce hábito basta para arrastrarnos por la pendiente de las cosmologías fantásticas. Si consentimos en leer a los autores tan sólo en el plano en que se contentan con corregir el uso de las palabras (en lugar de lanzar publicitariamente nuevas «teorías del conocimiento»), comprenderemos la Apariencia como este margen de imprecisión, imperceptible y quizás necesario en el uso de la vida, que después va ampliándose hasta que llega el momento decisivo (el conflicto de la razón cosmológica), que basta para justificar la lentitud de toda la marcha anterior, puesto que el «gran aparato» de la Deducción todavía no había conseguido hacer que Garve, ni ningún otro lector, sospechase cuán profunda era nuestra irreflexión, en qué medida están inscritos en nuestra naturaleza el uso trascendental espontáneo y la ausencia de cualquier interrogación trascendental. Por eso es por lo que Kant tiene interés en corregir minuciosamente las expresiones del lenguaje corriente cada vez que, desde el punto de vista trascendental, contienen un germen de error, pues de la ontología espontánea habría que decir lo mismo que de la inocencia ética: resulta enojoso que se deje seducir con tanta facilidad. Hablamos por ejemplo de objetos que existen en el espacio y el tiempo «antes de toda mi experiencia» o «de espacios en el espacio del mundo» que todavía no son o que jamás serán accesibles a la experiencia. Expresiones lícitas, pero ya engañosas. Cierto, tenemos derecho a decir: «Es posible que en el espacio del mundo se encuentren estrellas cien veces más alejadas que las que veo, aunque nunca nadie las haya visto o jamás deba verlas» (B 342) –o aún afirmar una existencia que nunca estará dada en ninguna experiencia de hecho[14]. Pero estos objetos que se proclaman inaccesibles a

[13] Descartes, *Principes*, II, §§ 16-17 [trad. esp. *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995]; B 341-2 da un buen ejemplo de puesta a punto semántica. Cuando decimos que los objetos «existen antes de toda mi experiencia», «esto significa solamente» que los encontraré en la parte de mi experiencia hacia la que debo remontarme a partir de mi percepción. Pero, cuando se trata de objetos mundanos, poco importa «en cuanto al resultado (*im Ausgange*)». La distinción sólo se vuelve esencial con el «objeto» cosmológico. La *Crítica* es también una paciente rectificación del hablar cotidiano, y así hay que leerla en primer término. Pongo otro ejemplo, tomado del primer parágrafo de la Introducción (B 27): todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, pero no se deriva, sin embargo, de ella. En el primer párrafo, Kant muestra que, siendo la actividad del entendimiento necesariamente «puesta en movimiento» por las impresiones sensibles, todo conocimiento pertenece, por este hecho, al «conocimiento de objetos... que tiene el nombre de experiencia (*die Erfahrung heisst*)». A continuación, opone el sentido vago de la palabra «experiencia» a esta definición nominal: lejos de inducir una génesis empirista, la definición que hemos dado no excluye que «incluso nuestro saber de experiencia» (= adquirido por experiencia) encierre algo *a priori*. Es esencial, pues, distinguir en estas líneas el sentido rectificado de la palabra (*die Erfahrung heisst*) y el sentido impreciso que utiliza el empirista. Desde entonces, Kant hace bastante más que oponer una tesis a otra; circunscribe una significación de manera que se evite cualquier confusión.

[14] El postulado de la *realidad* no exige, en efecto, una percepción inmediata «del objeto mismo cuya existencia debe ser conocida, sino que requiere que este objeto concuerde con alguna percepción real, según las Analogías de la experiencia, que representan todo vínculo

cualquier experiencia tan sólo tienen *sentido*, no obstante, con respecto a la serie empírica en que se hallan necesariamente contenidos *por el hecho de que los piense*. Ahora bien, esta condición pasa desapercibida en la práctica del conocimiento empírico. En él supongo de manera implícita una contemporaneidad mágica entre el objeto y yo; un «al mismo tiempo» fuera del tiempo sustituye a esta determinación temporal que es la «simultaneidad» de la experiencia. Las condiciones de la experiencia, vividas en la irreflexión, se convierten así en las condiciones de las cosas en general. Y sólo «en una relación por completo diferente, es decir, cuando los fenómenos deben servir para constituir la Idea cosmológica de un todo absoluto... tiene importancia el modo en que admitimos la realidad de los objetos de los sentidos que pensamos» (B 342). Percibimos entonces de forma retrospectiva en qué medida el entendimiento natural, en su uso inmanente, estaba alejado de cualquier reflexión trascendental y qué distancia separa al saber cotidiano de su verdad crítica. Este dogmatismo larvado, que tan sólo de modo alusivo es evocado en la Analítica, hace posibles las Antinomias, y en especial las dos primeras.

IV Originalidad de la Antitética con respecto a la *Dissertation* de 1770

Emanación del «*gemeine Verstand*», este dogmatismo (que en lo sucesivo tan sólo formularán los juicios sintéticos de la cosmología racional) no se halla vinculado a una doctrina definida. Si es cierto que la Antítesis representa de modo más particular las exigencias del entendimiento (B 362), sería erróneo reducir cada una de las Antinomias a un conflicto entre el entendimiento y la razón. Debemos distinguir entre los dos partidos que se enfrentan históricamente, localizables *grosso modo* («epicureismo y platonismo», aquél más favorable para los intereses de la ciencia, éste más atento a salvaguardar los requisitos de la religión), –y el extravío mismo que *da lugar* a este conflicto. Paralelamente, hay que distinguir dos sentidos de la palabra «dogmatismo»: un sentido doctrinal e históricamente localizado, que sólo conviene a la tesis finitista (B 324-5), –un sentido más amplio que conviene a los dos partidos presentes, en la medida en que «cada uno de ellos dice más de lo que sabe»; en este sentido, «el propio empirismo se vuelve dogmático con respecto a las Ideas» (B 327-8). Este dogmatismo es un concepto propio de la

real de una experiencia en general» (B 189-190). Por tanto, tengo derecho a afirmar la realidad antes de percibir el objeto, «relativamente *a priori*», si sé que su existencia se halla contenida en la serie de las percepciones posibles, que no siempre significa *la serie posible* de las percepciones. Una cosa es invocar una percepción posible de derecho, otra la posibilidad de una percepción, que puede faltar «en vista de la grosería de nuestros órganos sensoriales» (caso de la fuerza magnética). «La grosería de nuestros órganos de los sentidos no afecta en nada a la forma de la experiencia posible en general» y la afirmación científica no podría depender de la verificación perceptiva. Estamos lejos (aún), pues, de una llamada al orden a la ciencia en nombre del sentido común perceptivo. En cuanto producto controlado experimentalmente, y no como acontecimiento vivido, el hecho científico debe ser siempre referido a la experiencia posible.

Crítica, con el mismo derecho que el nuevo uso que se hace de las Antinomias. Si ciertos intérpretes han ignorado este punto, es porque han desconocido la originalidad de la Antitética en la obra de Kant y porque han querido encontrar a cualquier precio las Antinomias (al menos las dos primeras) en la *Disertación* de 1770. Así L. Robinson: «Podemos concluir con certeza que Kant, en el momento en que escribía la *Disertación*, conocía las dos primeras Antinomias... (Pero) en la *Disertación*, las Antinomias tan sólo desempeñan un papel embrionario, en contraposición con la *Crítica*»[15]. La palabra «papel» es ambigua: o bien ya está presente la estructura, o bien ya están ahí los conceptos, pero todavía no se ha iniciado su estructuración. En este caso, nos parece que es verdadera la segunda hipótesis. La confrontación de los textos acusa la total diferencia de intención entre las dos obras: en 1770 sólo se combate la monadología, el dogmatismo en sentido estrecho, y no se trata todavía del dogmatismo inconsciente del entendimiento.

1. La *Disertación* le reprocha a la «tesis dogmática» que transponga de manera constante en términos «matemáticos» (sensibles) nociones intelectuales, que piense cuantitativamente conceptos cualitativos. Se forja así una noción absurda de lo infinito («*quantum, quo maius est impossibile*») respecto de la cual mostramos sin dificultad que conduce a una contradicción (II, 388, nota). El sofisma siempre consiste en aplicar subrepticiamente a lo sensible principios que tan sólo tienen validez para el mundo sustancial: «que el *quantum* del mundo sea limitado, no máximo, que admita un principio, que los cuerpos estén compuestos de simples, esto puede conocerse bajo un signo cierto de la razón. Pero que el universo, en cuanto a su masa, sea matemáticamente finito, que su duración pasada sea mensurable, que haya un número finito de simples constituyendo todos los cuerpos, son proposiciones extraídas abiertamente del conocimiento sensible» (II, 416). La futura tesis dogmática se presenta, pues, como sofística. En 1781 será *ilusoria*, con el mismo título que la antítesis empirista. No se le reprochará tanto que afirme que el mundo sensible es limitado y que está compuesto de simples, cuanto que no reflexione sobre la ambigüedad de la expresión *mundo sensible* y le dé un sentido absoluto a la magnitud del mundo, silenciando las condiciones de determinación de toda magnitud. En 1770, el entendimiento se encuentra «marcado por la mancha de su origen sensible»; en 1781, la razón peca por *ignorancia* de las condiciones efectivas del conocimiento humano («matemático» y sensible). El acento se ha desplazado.

2. Es cierto que en la *Dissertation* se expone la tesis de la primera Antinomia, pero lo importante es que allí se la critica de un modo muy diferente. Rechaza el infinito actual y afirma que «toda multitud actual puede ser dada mediante un número» (II, 415); como no hay magnitud que no se obtenga por «coordinación sucesiva en el tiempo», ninguna hay que alcance su completitud a menos que quede acabada en un tiempo finito. Semejante razo-

[15] *R.M.M.*, número especial, Kant (1924), p. 325.

namiento, juzga entonces Kant, sólo sería admisible si tuviésemos derecho a «someter todos los posibles a los axiomas sensibles del espacio y el tiempo». En la Antitética se la critica de otro modo: la Tesis de la primera Antinomia tiene razón al sostener que «un agregado infinito de cosas reales no puede ser considerado como un todo dado y, en consecuencia, como dado además al mismo tiempo» (B 296). Para refutar el infinito actual, ya no utiliza la definición viciosa que la *Disertación* le atribuía al dogmatismo; Kant subraya incluso que aquella no comete este paralogismo: «En apariencia hubiese podido probar la Tesis anteponiendo, según el hábito de los dogmáticos, un concepto defectuoso de la infinitud de una magnitud dada...» (B 296). No se condena la Tesis porque interprete en términos sensibles la idea de infinito actual para rechazarla, sino porque inmediatamente después se aparta de esta línea de sentido común y afirma entonces que el conjunto de las condiciones del mundo debe ser finito, *puesto que está dado al mismo tiempo.* Obnubilada por la imposibilidad del infinito actual, la Tesis concluye así la finitud del mundo, como si el adagio «la magnitud infinita es contradictoria» debiese hacernos olvidar lo indefinido de cualquier *progressus* temporal, el «se puede siempre de nuevo» que lo caracteriza... Por tanto, ya no está viciada por su «origen sensible», sino por desatender a un carácter esencial de la síntesis temporal. La Antítesis, por el contrario, partirá de la imposibilidad en que nos encontramos para hallar jamás un límite absoluto que detenga la regresión. Pero, preocupada por esta única verdad, olvida que el punto de partida de la Tesis era justo y que el infinito actual no puede estar dado en el fenómeno. Éste es el momento en que cada uno de los adversarios «*dice más de lo que sabe*», puesto que ninguno está enteramente en regla con la condición temporal del conocimiento: de hecho, cada uno considera tan sólo un único aspecto del tiempo, o bien su incompatibilidad con el infinito dado, o bien su incompatibilidad con una limitación absoluta. Nos encontramos muy alejados entonces de los análisis de 1770: en lugar de que el entendimiento traduzca en un lenguaje inadecuado los conceptos del mundo inteligible, olvida ahora que el fenómeno es su único objeto y forja «no sé qué mundo inteligible».

Comprendemos, al mismo tiempo, hasta qué punto es importante que las dos proposiciones opuestas no sean demostradas sofísticamente. No es necesario que cometan paralogismos; basta con que cada una sea alternativamente fiel e infiel al estatuto del tiempo, teniendo la una razón al recordar que la eternidad pasada está fuera de nuestro alcance, teniendo la otra razón al sostener que necesariamente hay que buscar una condición del tiempo más elevada. La Antinomia se encuentra subordinada a una fenomenología del tiempo que justifica y condena a cada uno de los dos partidos; adquiere sentido con respecto a la separación (aún dogmática) entre mundo sensible y mundo inteligible, tal como la formula, por ejemplo, la *Rx* 4720: «no hay nada simple, no hay límite de la magnitud, ni primer fundamento, ni ser necesario: no podemos encontrar nada de ello en los fenómenos. Por el contrario, la síntesis trascendental es incondicionada, pero se lleva a cabo por medio de puros conceptos intelectuales. *Por tanto, en realidad no hay ninguna Antinomia*

(*es ist also wirklich keine Antinomie*). El mundo es limitado, se compone de simples. La libertad existe. El ser necesario existe». Esta división previene cualquier usurpación en cuanto a la jurisdicción sobre el dominio del otro (*sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium*, II, 411). Desde entonces, ni hablar de una «ilusión inerradicable». Esta surge cuando el entendimiento, orientado por la razón, no puede realizar nada más que una totalidad absoluta sin significación, *no pudiendo eludir, sin embargo, esta empresa*. Este no es el planteamiento del problema en 1770. El error no consiste entonces en suponer el mundo como totalidad, sino en llevar a cabo esta suposición con torpeza, a falta de haberle restituido a lo sensible y a lo inteligible lo que les corresponde. El error no es en modo alguno fatal: para hacerlo cesar basta con un justo reparto de zonas. La lección que extraigamos de las Antinomias será muy diferente: «No olvide que en cosmología usted nunca habla más que del mundo sensible y que es el único que tiene sentido para usted». ¿Por qué este olvido? A Kant no le preocupaba en 1770.

3. Por tanto, la similitud de los conceptos no debe ocultar la diferencia de las problemáticas. En 1770, Kant todavía no se ha retirado del debate cosmológico; no critica la cosmología racional, sino la cosmología finitista, con la que la emprende a partir de 1755. En efecto, en la *Teoría del cielo* se encuentra el primer ataque contra aquellos que «no se toman demasiadas molestias» para refutar el infinito actual: «El concepto de una extensión infinita del mundo encuentra adversarios en los metafísicos, y aún recientemente en Weitenkampf. Estos señores no pueden resolverse por esta idea, pues (ven) en ella el concepto de una multitud sin número y sin límite; querría preguntarles antes, pues, si la serie de la eternidad por venir no comportará una verdadera infinitud de multiplicidades y de cambios, y si esta serie infinita no está por entero presente, ahora y siempre, en el entendimiento divino. Ahora bien, si es posible que Dios realice en una serie sucesiva el concepto de infinito actualmente presente en su entendimiento, ¿por qué no podría desplegar el concepto de una infinitud distinta, bajo un aspecto vinculado con éste, *según el espacio* –y, de este modo, hacer ilimitada la extensión del mundo?» (I, 309, nota). Este argumento concierne a los pietistas, que veían en la noción wolffiana de un infinito que contiene en acto todo lo que le corresponde una secuela del espinosismo y creían probar la imposibilidad de la eternidad del mundo que Wolff, por su parte, no hacía impensable[16]. A este efecto, Knutzen oponía lo indefinido de la serie de los números a la infinitud actual, que tiene el mismo sentido para el mundo que para los números: tan imposible es, por tanto, concebir un mundo infinito como un número infinito, incluso si pensamos como ilimitada la serie de los cambios cosmológicos venideros[17]. A lo que la *Teoría del cielo* replica: si concede esta última cláusula, debe usted admitir la idea de una infinitud espacial y la idea de una infinitud *a parte post*. De ahí el «entusiasmo» cosmológico de 1755: «la Creación nunca queda terminada.

[16] Wolff, *Vernünftige Gedanken...* (1720), § 1274.
[17] *Dissertatio de aeternitate mundi impossibili.*

Ciertamente, tuvo un comienzo, pero jamás tendrá fin... Utiliza nada menos que una eternidad para poblar de mundos sin número ni fin la entera extensión ilimitada de los espacios infinitos»[18]. El universo es, pues, un inconmensurable *realmente* recorrido y recorrible por la Creación y *realmente* dado en Dios –contra el que no podríamos sostener el argumento de la imposibilidad del número infinito. La *Dissertation* evoca todavía este «*infinitum simultaneum*» (II, 391) que no tiene, ciertamente, nada que ver con el «concepto intelectual de un todo» (puesto que está temporalmente determinado con el mismo derecho que el infinito sucesivo), pero cuyo concepto no es menos lícito en la región de lo sensible que el del todo acabado en la región de lo inteligible. Por tanto, en esta época Kant todavía no piensa que la Idea de un *mundo dado* en general (sea finito o infinito) se apoye en un presupuesto inaceptable. Sólo en la *Crítica*, la Antítesis (es decir, la actitud antifinitista que, en 1770, era juzgada como la única válida para el mundo sensible) queda tan poco fundada como lo estaba, en 1770, la tesis dogmática –y al autor le importa entonces señalar la diferencia que separa la Antítesis de la solución crítica, temiendo que el lector las confunda. «Se advertirá que la prueba ha sido conducida aquí de un modo completamente distinto a como fue llevada más arriba, en la antítesis de la primera Antinomia, la prueba dogmática. Allí, tras la representación corriente y dogmática, le habíamos otorgado al mundo sensible el valor de una cosa cuya totalidad se da en sí misma antes de todo *regressus*... Concluíamos, pues, la infinitud real [del mundo]» (B 356, nota).

V En qué sentido parece anodino el proyecto de totalización; infinidad y magnitud extensiva

Si, mediante el mecanismo de la Antinomia, queremos comprender la fatalidad de la ilusión, es importante que reconozcamos la originalidad de la Antitética. El entendimiento es extraviado por el proyecto «racional» de totalización y se ve llevado a transgredir sus restricciones para hacerse metafísico (*Proleg.*, § 45). La exigencia de la razón es tan sólo, por tanto, la ocasión gracias a la cual da prueba de su inaptitud para cualquier reflexión trascendental. No obstante, ¿por qué el proyecto «ingenuo» de totalidad no levanta al comienzo ninguna sospecha? ¿En qué sentido parece *natural*?

Leemos en el *Preisschrift*: «La proposición: *El todo de todas las condiciones en el espacio y en el tiempo es incondicionado*, es falsa. Pues, si todas las cosas son condicionadas *en* (en el interior de) el espacio y el tiempo, no es posible ningún todo. Por tanto, quienes admiten un todo absoluto de meras condiciones condicionadas se contradicen a sí mismos, ya den este todo por limitado (finito), ya lo den por ilimitado (infinito); *y, sin embargo,* el espacio, al igual que el tiempo pasado, ha de ser visto como semejante todo» (XX, 288, nota). Esta indicación se retoma en otros textos, incluso si Kant no insiste,

[18] *Th. Himmels*, I, 314 [trad. esp. *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo,* Buenos Aires, Paieduma, 1969].

como aquí, en la excepción de hecho que constituye este estatuto del espacio: la respuesta a Kästner reivindica el derecho que tiene el filósofo para hablar del espacio como de una totalidad dada (XX, 419-421). En la Estética, una corrección de la segunda edición sustituye la frase «El espacio es representado como dado, como una magnitud infinita» (A 33) por esta otra: «El espacio es representado como una magnitud infinita dada» (B 53). ¿Cómo interpretar, en el corazón del criticismo, esta magnitud infinita *dada*?

Hermann Cohen evoca a este propósito las críticas de Trendelenburg y Herbart. ¿No resulta paradójico escribir que el espacio se da como infinito, significando «dado» *ya* «limitado, creado partes extra partes por el entendimiento»? «¿No es un milagro que residan en nosotros, seres finitos, el espacio y el tiempo infinitos como formas acabadas? ¿Cómo han nacido estas formas estables?»[19]. Tales críticas yerran su meta, responde Cohen, pues cometen la equivocación de considerar sin más las formas de la intuición como datos (*Begebenheiten*) objetivos. Pero el carácter paradójico de la infinitud del espacio desaparece desde el momento en que «la infinitud acabada retorna a su fuente, en el pensamiento de una actividad originaria y que nunca se detiene»[20]; el espacio de la Estética tan sólo es condición trascendental de la geometría, pero, cuando encuentra su verdad en la Lógica Trascendental y se convierte en condición formal de toda la experiencia, y no ya de una ciencia singular, no es más que la condición necesaria para la construcción de magnitudes, uno de los «métodos fundamentales» que constituyen la apercepción[21]... Sin embargo, no está claro que la dificultad señalada por Trendelenburg pueda resolverse tan fácilmente. Si el espacio, como magnitud infinita dada, no es nada más que un «método», el espacio-forma de la intuición (en la Estética) debería ser un doble del concepto físico de «espacio absoluto» que, por su parte, se presenta expresamente como un método indispensable para la experiencia, necesario «no como concepto de un objeto real, sino como una Idea que debe servir de regla para considerar en él cualquier movimiento como meramente relativo» (*Erste Anfangsg.*, IV, 560). Ahora bien, la comparación de estos dos conceptos revela, sin embargo, que entre ellos hay una considerable diferencia, que la interpretación de Cohen tendería a borrar. El «espacio único que lo comprende todo» de la Estética no es, como el espacio absoluto, una condición necesaria *de la ciencia*; corresponde ante todo a una certeza eidética inerradicable («nunca podemos representarnos que no haya espacio»). El espacio absoluto, por el contrario, no está dado en ninguna «experiencia» efectiva: sanciona simplemente la imposibilidad de determinar en absoluto el movimiento y el reposo, y la posibilidad de que tomemos siempre «un espacio todavía más extenso» como nuevo referente, sin llegar jamás por experiencia a un espacio inmóvil[22]. Una vez más, lo trascendental

[19] Cohen, *Kants Theorie der Erf.*, p. 198.
[20] *Ibid.*, p. 172.
[21] *Ibid.*, p. 190.
[22] *Erste Anfangsg.*, IV, 559. «La idea newtoniana de un espacio absoluto está llamada a hacer determinable este movimiento relativo, es decir, a unificar el mundo de la experiencia y hacer posibles las medidas» (Vuillemin, *Physique et métaphysique*, p. 348).

no es reductible, por tanto, a lo metodológico, y la dificultad que crea la «representación del espacio» según la Estética permanece entera.

El espacio se representa como una magnitud infinita dada; ahora bien, tras el ensayo sobre *Las fuerzas vivas* (§ 134, I, 156), Kant ha negado, invariablemente, la idea de magnitud infinita... ¿No tenemos que ver en el «representado como» de la estética, entonces, el germen de una ilusión? Señalemos, no obstante, que esta dificultad se inscribe en otra, que es la de la entera estética: sin siquiera llegar hasta la «magnitud infinita», Kant se arroga ya el derecho de hablar del espacio en términos de magnitud, mientras que el concepto de magnitud sólo nacerá en los Axiomas de la intuición. ¿No es al menos discutible recurrir a determinaciones del *espacio representado* (que se deducirán tan sólo ulteriormente) para describir la «*representación originaria del espacio*»? «Todas las partes del espacio existen al mismo tiempo en el infinito», leemos en la Estética. Ahora bien, la simultaneidad tan sólo podrá serle aplicada al espacio de pleno derecho una vez que un acto trascendental haya puesto los objetos como existiendo «*zugleich*»; sólo la «comunidad de existencia» en la acción recíproca hará posible la conciencia de la «*communio spatii*». Invocar la simultaneidad de las partes del espacio, cuando este no es descrito más que como *forma de la intuición*, es, por tanto, permitirse *ya* tratar al espacio como intuición *sintetizada*. ¿Hemos de acusar a Kant de inconsecuencia por ello? Más valdría, en primer lugar, preguntarse si es posible evocar *la unidad primitiva* del espacio –«el primer fundamento formal de la posibilidad de una intuición del espacio que es el único innato» (*Eberh.*, VIII, 221)– sin *anticipar* el espacio en tanto que medio del universo sintetizado por el entendimiento –«la intuición formal que llamamos espacio» (*ibid.*). La paradoja de la «magnitud infinita dada» adquiriría entonces un sentido nuevo: la expresión significaría que es igualmente imposible evocar la infinitud del espacio «innato» sin que quede contaminada por la magnitud extensiva propia del espacio como intuición formal. Por tanto, si pretendo tematizar la mera forma de la intuición, es decir, el espacio como uno, continuo, infinito, tan sólo puedo hacerlo en un lenguaje equívoco, recurriendo a la magnitud extensiva construida por el entendimiento y común a la intuición que llamamos espacio y a los fenómenos (B 149). En el caso de la infinitud, el equívoco se convierte en contradicción, pero, siendo imposible separar *de hecho* estos dos lechos diferentes del «espacio», ¿no resulta inevitable la contradicción?

VI *LAS REGIONES DEL ESPACIO*, ENTRECRUZAMIENTO DEL ESPACIO ORIGINARIO CON EL ESPACIO-*QUANTUM*

Nos parece que el escrito de 1768 sobre las *Regiones del espacio* confirma esta interpretación. Está destinado a defender la legitimidad de la noción de espacio infinito y homogéneo, y a establecer contra Leibniz que «el espacio no nace por abstracción de la relación entre las cosas reales». Para comprender lo que está en juego en la discusión, refirámonos a la correspondencia Clarke-Leibniz:

Si el espacio, argüía Leibniz, es algo más que el orden de los cuerpos colocados en él, entonces: 1 a) dado que un punto del espacio no difiere de otro; 1 b)... no hay razón suficiente para que Dios haya dispuesto los cuerpos así y no de otro modo[23].

Puesto que esta hipótesis entraña faltar al principio de razón, queda por ello validada la otra hipótesis: «El espacio sin los cuerpos no es nada más que la posibilidad de colocarlos en él». Desaparece entonces toda dificultad. Supongamos que Dios, «*conservando las mismas situaciones de los cuerpos entre sí*», haya sustituido una región por otra, el Oriente por el Occidente[24]: en la hipótesis del espacio absoluto, hay aquí un cambio efectivo del que, sin embargo, no podemos dar razón, vista la identidad de las relaciones; si, por el contrario, admitimos la tesis de Leibniz, ya no tendremos derecho a hablar de *otra* posición del lugar y del tiempo, pues todas las partes del universo habrán conservado «entre sí la misma posición»[25]. Se suprime así el problema: ya no nos ocupamos de esta diversidad de hecho de la que no daba cuenta el principio de razón. Clarke replica a Leibniz, por una parte, proponiendo una formulación más flexible del principio de razón[26], por otra parte, recusando la tesis 1 a), es decir, el principio de identidad de los indiscernibles. Y esto de dos maneras:

a) Afirmando que, a pesar de la perfecta identidad de las relaciones de situación, no dejaría de haber aquí una diferencia de lugares con respecto al espacio absoluto (Tercer escrito, punto 2). Esto significa, objeta Leibniz, rechazar la conclusión sin refutar las razones. Puesto que presupone el espacio real, Clarke le hace decir a Leibniz que dos indiscernibles *existentes* no son más que uno. Ahora bien, se trata precisamente de saber si puede haber dos indiscernibles existentes: «Si alguien supusiese que una línea recta corta a otra en dos puntos, se encontrará a fin de cuentas con que estos dos presuntos puntos deben coincidir y no podrían ser más que uno» (Quinto escrito, punto 28). Esta objeción podría retomarse contra la argumentación de Kant en la *Nova Dilucidatio*: «¿Quién no advertirá la apariencia falaz de tales argucias? Para la identidad perfecta de dos cosas se requiere la identidad de todos sus caracteres o determinaciones, *tanto internas como externas*. Pero, ¿vamos a excluir el lugar de esta determinación completa? Luego los seres que

[23] Tercer escrito de Leibniz, punto 5. Cf. Quinto escrito, punto 21: «No hay dos seres reales absolutamente indiscernibles en la naturaleza; pues si los hubiese, Dios y la naturaleza actuarían sin razón tratando a uno de modo distinto que al otro» [trad. esp. *La polémica Leibniz-Clarke,* Madrid, Taurus, 1980].
[24] Tercer escrito de Leibniz, punto 5.
[25] «Así, la hipótesis según la cual el universo habría tenido en el comienzo una posición en el tiempo y en el espacio distinta de aquella a la que ha llegado efectivamente y que, sin embargo, todas las partes del universo habrían tenido entre ellas la misma posición que en efecto han recibido, es una ficción imposible» (Cuarto escrito de Leibniz, punto 6).
[26] «Respecto de las cosas que son en sí mismas indiferentes, la mera voluntad es razón suficiente para darles la existencia o hacer que existan de una determinada manera; y esta voluntad no tiene necesidad de ser determinada por una causa extraña» (Tercer escrito de Clarke, punto 2).

se distinguen al menos por el lugar, coincidiendo completamente por sus caracteres, no son un único y mismo ser» (*Prop.*, XI, I, 409). Decidir que se van a tener en cuenta determinaciones externas y suponer que el lugar, por sí sólo, es un principio de determinación significa haber zanjado ya la cuestión.

b) Por tanto, esta afirmación de la diferencia «*solo numero*» sigue siendo insuficiente, si no mostramos que en el espacio hay una «distinción real» innegable, –que al *ser en el espacio* le es esencial la relación *estar fuera de.* «Los espacios diferentes son realmente distintos uno de otro, aunque sean perfectamente semejantes... No es imposible que Dios haga dos gotas de agua por entero semejantes y, no obstante,... el lugar de una de estas gotas no será el lugar de la otra, como quiera que su situación fuese algo absolutamente indiferente»[27]. Pero, todavía aquí, Clarke afirma más de lo que demuestra. Y, sin embargo, este punto es decisivo: si podemos probar que hay una distinción real en el corazón mismo del espacio, entonces se hunde el principio de los indiscernibles y se muestra que el espacio es algo distinto del orden respectivo.

En este punto, el escrito de 1768 retoma la tentativa de Clarke. Euler, en su memoria de 1768, mostró: 1º la incompatibilidad del principio de inercia y las leyes del movimiento con el espacio entendido como relación de coexistencia de los cuerpos; 2º la necesidad de distinguir un «lugar absoluto» de la extensión «que pertenece a los cuerpos». Kant, por su parte, piensa proporcionar a la geometría (y ya no a la mecánica) una prueba investida de la evidencia que le es propia (y ya no epagógica). «Busco determinar aquí filosóficamente el primer fundamento de la posibilidad de aquello a partir de lo cual ("*desjenigen wovon*") él (Leibniz) se proponía determinar matemáticamente las magnitudes. Ahora bien, las posiciones de las partes del espacio unas con respecto a otras suponen *la región*, según la cual están ordenadas en semejante relación –y, en el sentido más estricto, la región no consiste en la relación que una cosa en el espacio mantiene con otra (lo cual es propiamente el concepto de lugar), sino en la relación del sistema de estos lugares con el espacio absoluto del mundo» (*Gegende*, II, 377). Y aún: «Mi propósito en este trabajo es investigar si no podemos encontrar en juicios de extensión tales como los que contiene la geometría la prueba intuitiva evidente de que el espacio absoluto es independiente de la existencia de cualquier materia y posee incluso una realidad propia en tanto que primer fundamento de la posibilidad de la composición de ésta» (*ibid.*, II, 378). En lugar de afirmar dogmáticamente, como en la *Nova Dilucidatio*, que tan sólo el lugar es un principio de diferenciación, se busca señalar, pues, una diferencia interna propia del espacio y probar *con ello* la existencia de un espacio absoluto. Si hay que conceder su realidad, es porque en el espacio como tal, aparte de los objetos situados en él, hay regiones específicas, insustituibles. Este es el único medio para fundar, contra los leibnicianos, «el espacio de los geómetras»: en efecto, como este espacio original no es él mismo «objeto de una intuición externa, sino un con-

[27] Cuarto escrito de Clarke, puntos 3 y 4.

cepto fundamental ("*Grundbegriff*")», es muy difícil *mostrar* la realidad que le es propia. «*Tan sólo podemos percibir* lo que en la forma de un cuerpo concierne únicamente a la relación con el espacio puro *por medio de su situación con respecto a otros cuerpos*» (*ibid.*, II, 383). De ahí la necesidad de encontrar en un *segundo* nivel (los cuerpos en el espacio) una determinación tal que sólo pueda explicarse por la presencia del espacio absoluto[28], a saber, la no superposición de los simétricos: «(dos cuerpos) pueden ser enteramente idénticos y semejantes y, no obstante, tan diferentes en sí mismos (*in sich selbst so verschieden*) que los límites de uno no puedan ser al mismo tiempo los del otro». Aunque esta diferencia aparezca en la extensión, no podremos dar cuenta de ella en el nivel de la mera extensión[29], de manera que la incongruencia de las figuras hace necesaria la admisión de un espacio «pre-extensivo». Por difícil de concebir que sea su existencia, hay que concederla o renunciar a comprender la incongruencia; además, aunque sea imposible intuir este espacio, es posible «sentirlo» (*Gefühl*)[30]. Reconocemos aquí lo que se convertirá en «la forma de la intuición que da meramente lo diverso», no siendo esto nada distinto de la diferencia pura, «*diversitatem, nempe discongruentiam*» (*Dissert.*, § 15). Por debajo de la intuición pura, la forma de la intuición debe caracterizarse por la necesidad de discernir los «indiscernibles», es decir, por la singularidad última.

Es imposible tematizar y definir discursivamente este espacio original: su presencia nunca me es *dada*, sino que se revela solamente, en última instancia, por medio de mi experiencia corporal. «Los juicios sobre las regiones del mundo se encuentran subordinados a los conceptos que tenemos de las regiones en general, en la medida en que están determinadas con relación a los lados de nuestro cuerpo» (II, 379). Este pre-saber le da su sentido al conocimiento objetivo de las relaciones de posición de los objetos en el espacio: «Nuestro conocimiento geográfico e incluso nuestro conocimiento más corriente de la situación de los lugares no nos servirían para nada, si no pudiésemos disponer las cosas ordenadas y el entero sistema de las posiciones res-

[28] «Pensamos probar, pues, que el fundamento completo de determinación de una forma corporal no se basa simplemente en la relación y la posición de sus partes unas con respecto a otras, sino además en una relación con el espacio general absoluto tal como lo piensan los geómetras, aunque no podamos percibir inmediatamente, sin embargo, esta relación, sino las diferencias corporales que descansan única y exclusivamente en este fundamento» (*Gegende Raume*, II, 380 [trad. esp. *Las regiones del espacio,* en *Opúsculos de filosofía natural,* Madrid, Alianza, 1992]).

[29] «Es ya manifiesto, por los ejemplos triviales de las dos manos, que la figura de un cuerpo puede ser por entero semejante a la de otro, que su extensión puede ser la misma y que, sin embargo, subsiste una diferencia interna. A saber: a la superficie que incluye uno le es imposible incluir el otro. Puesto que la superficie que limita el espacio corporal de uno no puede servir de límite al espacio corporal del otro, cualquiera que sea el sentido en que la apliquemos, esta diversidad debe ser tal que se base en el *fundamento interno...*» (II, 380).

[30] «A este efecto, tengo entera necesidad del sentimiento de una diferencia en mi propio sujeto, a saber, la de la mano derecha y la mano izquierda. Llamo a esto un sentimiento, porque estos dos lados, exteriormente, en la intuición, no presentan ninguna diferencia notable» (*S'orienter*, VIII, 134 [trad. esp. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?,* Madrid, UCM-Facultad de Filosofía, 1995]).

pectivas según las regiones, –por la relación con los lados de nuestro cuerpo». En 1786, Kant reafirmará esta distinción entre la orientación pre-objetiva («principio de diferencia subjetivo») y la orientación «geográfica» o, más generalmente, «matemática» (VIII, 135). En último análisis, el principio de identidad de los indiscernibles no es refutable al nivel del espacio de la geometría y la mecánica, incluso si ya en ellos es inadmisible: únicamente la referencia al espacio sensorio-motriz y cinestésico hace saltar su inanidad. Dios, pretende Leibniz, puede sustituir el Oriente por el Occidente conservando las posiciones respectivas; ¿puede hacer que yo ya no distinga en mi pecho el lado en que late el corazón? (II, 381). Por eso es por lo que a Kant le importa insistir en el carácter «filosófico» de la investigación y toma distancias con respecto a la refutación «científica» de Leibniz por parte de Euler: la experiencia del cuerpo me permite entrever la necesidad de un espacio que no sea ni el conjunto de los puntos respectivos, ni una intuición dada. Compárese con este texto la descripción de la experiencia originaria del espacio que lleva a cabo Merleau-Ponty: «Tenemos necesidad de un absoluto en lo relativo, de un espacio que no se deslice sobre las apariencias y se haga solidario de ellas, pero que, sin embargo, no venga dado con ellas a la manera realista»[31]. Tanto en un caso como en el otro, es posible designar un absoluto en lo relativo con respecto al cuerpo y con anterioridad a la percepción: la crítica de la metafísica clásica termina siempre por recurrir a «evidencias» antropológicas.

Esto indica en qué medida es precaria la relación con el espacio absoluto que instituye el escrito de 1768. Pues finalmente, ¿no percibo en el espacio «matemático» ya desplegado los signos que atestiguan la «diferencia interna» en el corazón de un espacio distinto[32]? Sin los objetos ya dispuestos *en* el espacio, ¿cómo podría determinar «regiones»? Lo que escribía Kant en 1758 sobre un espacio matemático vacío vale también para el espacio original de 1768: «Incluso si quisiese imaginar un espacio matemático vacío de cualquier criatura como lugar de los cuerpos, esto no me ayudaría en nada. Pues, ¿para qué habríamos de distinguir las partes de éste y sus diferentes lugares, si no están ocupadas por nada corpóreo?» (*Neuer Lehrbegriff*, II, 17). En la Estética Trascendental surge la misma dificultad: la «forma de la intuición» que exponemos, por el hecho mismo de que la expongamos, es ya representada, es decir, unificada por un acto del entendimiento; tan sólo podemos representar la diversidad pura bajo la forma de la intuición sintetizada y, desde entonces, ya no es la diversidad originaria, sino que pertenece a la extensión y cae bajo la jurisdicción del discurso geométrico. Tan sólo puedo conocer las formas pre-matemáticas (mi concepto de «lo recto» en tanto que «no encierra ninguna idea de magnitud, sino solamente una cualidad») en la intuición pura, luego cuantitativamente. ¿Qué vale entonces la distinción entre el cono-

[31] Merleau-Ponty, *Phéno. perc.*, p. 287 [trad. esp. *Fenomenología de la percepción,* Barcelona, Península, 2000, 5ª ed.].

[32] Se ha señalado que, incluso si queremos conceder la existencia del espacio absoluto, no dejaríamos de estar obligados, para determinar la región de un cuerpo simétrico e incongruente, a recurrir a un sistema de coordenadas en el que bastan cuatro puntos para determinar todos los demás. Cf. Timerding, *Kantstudien*, XXIII, Cuaderno I, p. 24 y ss.

cimiento filosófico del espacio como «*omnitudo*» y el conocimiento matemático por composición[33], entre el espacio originario del que no tiene necesidad de ocuparse el geómetra y el espacio derivado que construye (*Respuesta a Kästner*, XX, 419)? De hecho, resulta imposible respetar esta distinción. Por una parte, el metafísico tan sólo habla del «espacio único y originario» a través del espacio descrito ya como *quantum*; por otra parte, el geómetra, «al igual que el metafísico, se representa el espacio originario como infinito y, en verdad, *como infinito dado*» (*ibid.*, id.). Cierto, el espacio que describe sintéticamente es «siempre finito, pues tan sólo está dado en la medida en que es producido (*gemacht*)» (XX, 420). Pero el *sentido* de este espacio limitado es la ilimitación: el espacio derivado es considerado sin más sobre el fondo de un infinito «dado antes de recibir ninguna determinación». Con respecto a él la operación geométrica implica un «siempre se puede de nuevo», –cobra sentido la afirmación «puedo prolongar la línea hasta el infinito». «Decir que una línea es prolongable hasta el infinito significa que el espacio en que describo la línea es mayor que cualquier línea que pueda describir en él; de este modo, el geómetra funda la posibilidad de su problema: incrementar un espacio hasta el infinito... bajo la representación originaria de un espacio único, infinito, subjetivamente dado... Un infinito en acto (metafísicamente dado) no está dado *a parte rei*, sino *a parte cogitantis*; sin embargo, este modo de representación en absoluto es por ello ficticio y falso; sirve por el contrario de fundamento para las construcciones de los conceptos geométricos que se prolongan hasta el infinito...» (XX, 421). El geómetra no podría operar sin esta certeza originaria de la infinitud del espacio, del mismo modo que el metafísico no podría tematizar el espacio originario si no lo pensase como *magnitud* infinita dada.

La ilusión nace de este encuentro entre la exigencia del infinito dado y las condiciones de la representación. Decir que el espacio originario necesariamente debe ser objetivado, significa que para nosotros no es nada más que «*Gefühl*» antes de que haya sido engranada en el tiempo la diversidad pura y lo insustituible haya sido traspuesto en «antes... después», pero esta traducción entrañará una interpretación errónea del infinito que evocamos de este modo. Pensamos aquí en el intercambio que describe Bergson, en el *Essai*, entre las dos multiplicidades (cuantitativa y cualitativa): traducimos «necesariamente» la multiplicidad cualitativa en términos de yuxtaposición; ahora bien, la representación de ésta, «aunque clara para un pensamiento que entra en sí mismo y se abstrae, no podrá traducirse a la lengua del sentido común. Y, sin embargo, no podemos formar la idea misma de multiplicidad distinta sin considerar paralelamente lo que hemos llamado una multiplicidad cualitativa»[34]. El esquema es el mismo: necesidad para la representación de fundarse sobre un pre-representado, necesidad de traducir éste al lenguaje de

[33] «El conocimiento filosófico de las magnitudes las determina por limitación, partiendo de la idea de *omnitudo* (todo absoluto)... El conocimiento matemático no comienza por el todo absoluto, sino por el todo respectivo, y determina el todo por medio de las partes» (*Rx* 4123).
[34] Bergson, *Essai*, Centenaire, p. 81.

aquella, fracaso inevitable de esta traducción. También es la misma idea de un originario que, por definición, tan sólo se desvela alienándose, de una diversidad pura que únicamente se convierte en diverso representado suprimiéndose como tal y disfrazándose de magnitud construida. Es el momento de la «síntesis de la aprehensión»: «Llamo a este acto síntesis de la aprehensión porque se encuentra directamente dirigido a la intuición, que presenta algo diverso, pero que sin una síntesis previa nunca puede producir esto diverso como tal (*als solches*) y también como contenido en *una* representación» (A 77). Contenido en una representación, valga; pero no por ello la diversidad se hace inseparable de la serialidad, es decir, *esencialmente temporal*. Hay totalización posible de esto diverso representado, pero nunca habrá totalidad. Ahora bien, la representación, inconscientemente temporalizante, no cobra conciencia de esta prohibición: para ella sucede como si el tiempo fuese principio de coordinación y no de subordinación, de «*coniunctio*» (*Zusammennehmung*) y no de «*compositio*» (*Zusammensetzung*)[35]. Está entonces en marcha el mecanismo del conflicto cosmológico. La mayor («Si lo condicionado está dado...»), en tanto que proposición racional, era inatacable; pero la menor («ahora bien, los objetos de los sentidos están dados como condicionados») ya no hace alusión a una subsunción racional, sino a una síntesis serial. «La síntesis empírica y la serie de las condiciones en el fenómeno son, por el contrario, necesariamente sucesivas y tan sólo están dadas en el tiempo, una cosa tras otra» (B 344). Imposible, desde entonces, suponer una totalidad absoluta de sucesivos.

VII El espejismo engendrado por el espacio, el «mundo» como olvido de lo temporal; consecuencias en cuanto al estatuto de lo suprasensible

La diferencia de estatuto entre la totalidad *esencialmente espacial* y la totalidad *esencialmente-temporal* confirma aún que el espacio representado como «magnitud infinita dada» es la ocasión de este olvido del tiempo. Regresando a través de un todo dado en la intuición espacial (un cuerpo limitado), allí donde las condiciones están dadas al mismo tiempo que lo condicionado, tengo la certeza de que mi regresión es ilimitada y puedo «remontarme hasta el infinito» (B 352). Por el contrario, en la regresión puramente temporal (la serie de los ancestros), no veo límites a mi regresión y sólo puedo decir, cada vez que me detenga, que lo incondicionado no se encuentra a la vista. Proceder hasta el agotamiento de un todo es muy diferente de juntar una con otra unidades independientes y que son «posibles por sí mismas», sin que deban ser necesariamente partes de un todo: en este último caso, sólo queda la certeza negativa por medio de la cual Aristóteles caracterizaba el infinito por incremento: «estaremos siempre más acá». Por tanto, puesto que la

[35] «Para la razón, el tiempo es el *nexus* de la coordinación, para la sensibilidad empero, el de la subordinación. Tanto éste como aquél se encuentran dados en el espacio» (*Rx* 4514).

segunda Antinomia trata de totalidades dadas espacialmente, la solución evoca la noción positiva de infinito, proscrita en la solución de la primera, donde se trata de una serie sólo temporal (B 358). Es cierto que no debo considerar como realmente dividido en un número infinito de partes este espacio del que sé de modo positivo que es divisible hasta el infinito, –pero esta restricción procede precisamente del carácter temporal de la división «*siempre* continuada». El espacio hace surgir una totalidad que el tiempo transforma en espejismo. La *Dissertation* señalaba este reparto de papeles: mientras que el tiempo es «el primer concepto de todo lo sensible», el espacio merece el título de «*principium absolute primum*» «sobre todo en razón de que, por esencia, tan sólo puede ser único, comprendiendo de modo absoluto todo lo sensible externo, y así constituye el principio de la universidad, es decir, del todo que no puede ser parte de otro» (§ 15, II, 405). La distinción entre espacio y tiempo que mantiene la Dialéctica Trascendental muestra que el espacio guarda una relación con el concepto trascendental de «mundo» que el tiempo consigue distender, pero no abolir[36].

Por eso es inevitable que el fenómeno se transfigure en *mundo*. La consideración del espacio único e infinito nos hace olvidar que, en el fenómeno, todo debe llevarse a cabo serialmente, comprendido el todo absoluto cuya

[36] A propósito de esta distinción entre el hecho de no ver límites a mi regresión y el hecho de ver que mi regresión es ilimitada, nos sentimos tentados de evocar la distinción cartesiana entre indefinido e infinito. Allí, «basta con no tener en absoluto razón por la que podamos probar que hay restricciones» (Carta a Chanut, 6 de junio de 1647); aquí, el infinito es juzgado tal «tanto a causa de que en absoluto advertimos restricciones en sus perfecciones, como también a causa de que estamos muy seguros de que en él no puede haberlas» (*Principes*, I, 27). Sin embargo, esta aproximación es insostenible por diversas razones:

a) El indefinido cartesiano no es un carácter inherente a la regresión, sino una suspensión del juicio que se ha vuelto necesaria por la finitud de mi entendimiento.

b) La regresión espacial, según Descartes, cae en el campo de lo indefinido: no concibo la imposibilidad de dividir la extensión hasta el infinito (cf. Guéroult, *Descartes*, vol. II, pp. 36-38).

c) Puesto que el juicio de identidad procede de la imposibilidad para concebir clara y distintamente (si el mundo tiene restricciones o si no las tiene en absoluto...), reserva la posibilidad de una decisión divina: puede ocurrir que Dios conozca las restricciones del mundo, que pueda terminar la división de la materia. Por tanto, la apelación a la incomprensibilidad de Dios, lejos de suprimir la antinomia, como mucho la hace retroceder. Leibniz critica esta actitud y estima que la posibilidad de un mundo infinito como todo numérico dado queda excluída incluso para la mirada de Dios: «*Concedo multitudinem infinitam, sed haec multitudo non facit numerum seu unum totum, nec aliud significat quam plures esse terminos quam numero designari possint...*» (*Math. Schriften*, III, 575). Pero, como señala Belaval (*op. cit.*, p. 275), Leibniz, al afirmar que el mundo es no-restringido, cae entonces en la antítesis de la primera antinomia, –cuyo estilo, por lo demás, es leibniciano (apelación al principio de razón suficiente para refutar la posibilidad de un tiempo vacío, rechazo del espacio absoluto).

d) Además de que, en Descartes, los juicios sobre lo infinito y lo indefinido no tienen nada que ver con la progresión infinita e indefinida, para Kant el concepto cartesiano de indefinido sólo podría ser una manera falaz de evitar la antinomia, dejando intacto su fundamento. Recuerdo de las condiciones efectivas de nuestro conocimiento, la finitud kantiana permite denunciar el falso problema de la determinación del mundo; constatación intuicionista de incomprensibilidad, la finitud cartesiana consiste en rechazar la solución del problema, pero mantener su legitimidad.

actualización se sugiere. Así, el entendimiento se ve siempre tentado de reconstituir, en una marcha cuyo carácter sucesivo y limitante la hace vana por adelantado, la totalidad que le es dada previamente en la intuición pura. Por equivocado que sea, el proyecto de decidir con respecto al «mundo» no es, pues, absurdo. Se trata de un error tan explicable como el error sensible, y debido de la misma manera a la «influencia inapercibida» (*unbemerkte Einfluss*) que la sensibilidad ejerce sobre el entendimiento, hasta el punto de que «lo determina a juzgar» sin preocuparse de la restricción que le impone. Si tenemos en cuenta la Apariencia nacida del espacio, nos tomaremos las primeras páginas de la Dialéctica Trascendental al pie de la letra.

Como resultado de las dos primeras Antinomias, la metafísica natural del entendimiento confiesa su verdad: a falta de haber cobrado enteramente conciencia de su condición en esencia temporal, el entendimiento cree que puede conocer la totalidad dada, cuyo modelo le propone el espacio. Éste es, según el *Preisschrift*, el segundo estadio de la metafísica: negativo, puesto que allí la metafísica fracasa ostensiblemente, –positivo ya, puesto que nos permite analizar las razones de este fracaso y convencernos de que la metafísica, hasta el presente, tan sólo ha sido una extrapolación despistada del conocimiento sensible. Por tanto, para encontrar su verdadero camino y elevarse realmente a lo suprasensible, debe separarse «de todo lo empírico que en los dos primeros estadios todavía encierra». Por eso resultan indispensables las Antinomias matemáticas; permiten tomar conciencia del modo en que se entendió la metafísica desde de los griegos: creíamos haber salido de la caverna precisamente porque aún permanecíamos dentro; en esta medida la ignorancia en que nos encontramos naturalmente con respecto a nuestra condición sensible es más peligrosa que la condición sensible misma. Las Antinomias se han presentado muy a menudo como si, condenando la metafísica en nombre del principio «conocer es intuir», formulasen una llamada al orden de estilo positivista: usted no tiene derecho a aventurarse más allá de la experiencia posible. Ahora bien, Kant quiere decir más bien: si usted no toma conciencia de que el conocimiento se restringe a la experiencia posible, se deslizará inevitablemente a los falsos saberes de lo suprasensible. No: limítese al conocimiento del entendimiento, sino: tome en consideración el hecho de que el saber del entendimiento, a falta de una crítica, se convierte en cosmología. Kant, escribe Schelling, «obtuvo más de lo que quería. Si verdaderamente los conceptos del entendimiento no son aplicables a lo suprasensible, de ello resulta que lo suprasensible no sólo no puede ser conocido, sino que ni siquiera puede ser pensado. Con ello, Kant incurre en contradicción consigo mismo, pues no niega la existencia misma de lo suprasensible, ya que lo utiliza para su construcción de la experiencia»[37]. Esta objeción tan sólo estaría justificada si la Dialéctica Trascendental fuese (como se la interpreta corrientemente) una crítica de lo suprasensible y no una genealogía de la metafísica tradicional como teoría extraída del conocimiento sensible. Muy al contrario, lo supra-

[37] Schelling, *Essais* (trad. Jankélévitch), p. 424. Cf. *Ph. der Offenbarung* (Darmstadt, 1966), pp. 48-9 [trad. esp. *Filosofía de la Revelación*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991].

sensible permanece intacto y tenemos la certeza de que nunca se vio comprometido por las falsas tentativas «metafísicas», que faltaron a ello. En adelante, la metafísica será la tarea de la *sola* razón pura, –saber «práctico dogmático» o, por lo menos, no teórico.

Una disciplina de esta clase no coincidirá, ciertamente, con un sistema «escolástico» de nuestros conocimientos racionales. Hay dos maneras de afrontar la metafísica. O bien como sistema que comprende la filosofía trascendental y la fisiología racional[38]; O bien, «según su fin propio..., según el fin que nos proponemos alcanzar por medio de esta ciencia, con vistas a un uso nuevo»[39]: conocimiento de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. Desde este último punto de vista, no todas las partes del sistema tienen ya la misma importancia: por indispensable que sea una metafísica de la naturaleza[40], Kant se felicita, cuando trata sus principios aparte, por haber «liberado a la metafísica de un retoño, que brotó, es cierto, de su raíz, pero que tan sólo puede estorbarle en su crecimiento regular» (*Erste Anfangsg.*, 477), si su tarea esencial es la localización de lo que se encuentra más allá de la experiencia. También Schelling tiene razón al advertir que las Antinomias no son tanto el indicio de un conflicto de la razón consigo misma, cuanto el de una oposición entre la razón teórica y aquello que la supera. Otra cuestión es que propiamente hablando tan sólo haya ciencia «teorética», que no pueda haber, por tanto, ciencia de este más allá –prejuicio que, según Schelling, le impide a Kant instaurar la «filosofía positiva»[41]. Lo importante es que, a través de las Antinomias dinámicas, comienza a imponerse la idea de una disciplina radicalmente separada de la «fisiología». Es cierto que Kant rechazó el concepto de una *Wissenschaft* de lo suprasensible. «Por esta razón, comenta Schelling, dicha exigencia tan sólo tenía significación para la *práxis*, para la vida moral, pero ninguna para la ciencia». Pero, *sobre todo*, no excluyó lo suprasensible de su campo temático. Por eso es preferible aún definir la *Crítica* con Schelling como una empresa «dogmatizante», en lugar de reabsorberla en un positivismo. Decir que la vieja metafísica está muerta comporta que comienza la investigación de sus significaciones y que falta por comprender la exigencia subterránea que siempre la guió. No hemos terminado con los conceptos por haber proclamado que las «cosas» son inaccesibles, y la filosofía no cesa con la posibilidad de una doctrina. Lo «suprasensible», «Dios», son contenidos que sería vano pretender establecer doctrinalmente; pero, ¿pierden todo sentido estos contenidos, desde el momento en que ya no están en disputa entre deísmo, teísmo y ateísmo? No es necesario creer en la existencia de «cosas» para experimentar la coherencia de sus conceptos. Si comprendemos la Dialéctica Trascendental como una radioscopia de significaciones entre comillas, no nos sorprenderemos de que la aproximación a lo suprasensible desemboque, a través de las Antinomias, en la idea de «Dios».

---

[38] B 540. Se trata aquí de la metafísica *en sentido estricto*; la metafísica en sentido amplio estará compuesta de la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres.
[39] *Erste Anfangsg.*, IV, 477.
[40] Entendida a la vez como teoría de la naturaleza en general (filosofía trascendental) y teoría general de la naturaleza empírica dada (fisiología inmanente). Cf. *Erste Anfangsg.*, IV, 469.
[41] Schelling, *Ph. der Offenbarung*, pp. 145-6.

Capítulo IV

La existencia como principio de la imposibilidad de la experiencia

¿Por qué ser ateo en nuestros días? Dios Padre ha sido refutado a fondo... No nos escucha y, si nos escuchase, sería incapaz de respondernos.
Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, afor. 53.

I Antinomias matemáticas y Antinomias dinámicas

Si bien basta con un análisis del tiempo para mostrar la vacuidad del concepto de «mundo», como basta con un análisis del espacio para comprender la posibilidad de su génesis, resulta difícil ver en las Antinomias matemáticas el triunfo de la «inspiración crítica» que Brunschvicg[1] celebra en ellas. Amenazarían más bien con engendrar un escepticismo dogmático[2] en cuanto

[1] «Las antinomias matemáticas reciben una solución que procede estrictamente de la inspiración crítica: las nociones de todo y de parte se refieren a determinaciones en el espacio y en el tiempo; si, para llevarlas al absoluto, las liberamos de la referencia a la intuición sensible, que permite su aplicación positiva, las despojamos con ello de toda significación intrínseca», (Brunschvicg, *Expérience humaine*, p. 283).

[2] «Resultado extraño y que, en apariencia, es muy perjudicial para la meta perseguida en toda la segunda parte: con este poder no logramos superar los límites de la experiencia posible», (B 13). Sobre el estado de «escepticismo dogmático» que engendra la Antinomia, cf. *Preissch.*: antes de la *Crítica*, «tesis y antítesis se negaban una a otra sin fin y debían precipitar a la razón en un escepticismo absolutamente sin esperanza; de donde se seguía una suerte lamentable para la metafísica: ésta, que no puede encontrar satisfacción en los objetos sensibles en cuanto a su exigencia de lo incondicionado, tampoco podía afrontar la superación hacia lo suprasensible que constituye, sin embargo, su fin supremo», (XX, 287-8); «el tercer estadio de la metafísica parece volverse imposible» (*ibid.*, 326). «Continuad empleando vuestras fuerzas, vuestra juventud y el hermoso talento del que estáis dotado en corregir las pretensiones de una razón especulativa que transgrede con tanta frecuencia sus límites, en reprimir con ello el entusiasmo siempre renaciente que se beneficia de semejantes pretensiones, sin perjudicar, no obstante, al sublime uso de la razón –tanto teórica como práctica–, ni proporcionarle una almohada al escepticismo perezoso. Conocer de modo determinado el poder de la razón y, al mismo tiempo, el límite de su uso hace seguro de sí mismo, intrépido y decidido a todo aquél que es bueno y útil; por el contrario, aquél que se engaña incesantemente con dulces esperanzas ilusorias y se entrega a investigaciones siempre reanudadas que supe-

a los problemas de la metafísica. «Lo incondicionado no se encuentra en las cosas en tanto que las conocemos»: este es el único resultado de las dos primeras Antinomias. En este estadio, la *D.T.* todavía no es, por tanto, la prueba indirecta del idealismo trascendental que anuncia el Prólogo; falta todavía y sobre todo mostrar que lo incondicionado «se encuentra en las cosas en tanto que no las conocemos». Las Antinomias matemáticas tan sólo validan la noción de fenomenalidad; son localizables, pues, al mismo nivel que la segunda anotación al teorema 4 de la Dinámica, donde Kant establece la necesidad de no volver a «considerar la materia como una cosa en sí y el espacio como una propiedad de las cosas en sí», si no queremos que la divisibilidad al infinito del espacio conduzca a una consecuencia absurda («la materia se compone de un número infinito de partes», *Anfangsg.* IV, 506-7). Esta proposición que basta para liberar al geómetra y al físico de cualquier falso escrúpulo, pero no es suficiente para criticar radicalmente la Apariencia trascendental: podemos admitir que el espacio y la materia no son cosas en sí, negándonos a suponer cosas en sí o, al menos, dejando su estatuto en la indeterminación; la reducción de las «cosas» a fenómenos significa esencialmente que tenemos permiso para eliminar las exigencias, por lo demás superfluas, que planteaba la metafísica intelectualista (que toda relación supone un sustrato, que todo compuesto supone la existencia de simples, etc.). Ahora bien, la *D.T.* no desempeña tanto el papel de liberar a la física y a la matemática de las pretensiones abusivas del metafísico, cuanto el de «limitar los principios de la experiencia para que no se extiendan a las cosas en sí, y mostrar que lo que no es objeto de una experiencia posible no por ello es una no-cosa» (*Rx* 5938). Porque nos orientan en esta nueva dirección, las Antinomias dinámicas revestirán, por tanto, una ilusión diferente y plantearán otro problema.

La tercera y cuarta Ideas merecen ciertamente, con el mismo derecho que las dos primeras, el nombre de «cosmológicas», pues juegan aún con la ambigüedad de la palabra «cosmos»: regresar desde un efecto dado a la serie total de sus causas, o bien desde un condicionado contingente a la serie total de las condiciones, es siempre obedecer al principio supremo de la razón pura y contemplar el mundo como totalidad absoluta. Por tanto, estas dos ideas tampoco son, propiamente hablando, conceptos trascendentales: continúan decidiendo sobre lo incondicionado tan sólo en el nivel de la serie de los fenómenos. Además, a la cuarta tesis le denegaremos, por ejemplo, el derecho a determinar si el ser necesario que supone es interior o exterior al mundo: «Para resolver este último punto, exigimos principios que ya no son cosmológicos y hacia los que no podríamos encaminarnos en la serie de los fenómenos, a saber, conceptos de seres contingentes en general (considerados simplemente como objetos del entendimiento)...» (B 316).

La diferencia entre las dos clases de Antinomias tan sólo aparece si tenemos en cuenta la distinción entre *mundo* y *naturaleza*, entre el conjunto de los *fenómenos* y el conjunto de los objetos *existentes* en el fenómeno, en la

ran sus fuerzas y culmimnan en otros tantos fracasos, éste llega a despreciar la razón y, con ello, cae en la pereza o en el entusiasmo» (Carta a Bering, 7 de abril de 1786, X, 441-2).

medida en que «la existencia no puede representarse en ninguna intuición a priori»[3]. Semejante distinción no debía evocarse, puesto que la serie regresiva tan sólo concernía a condiciones espacio-temporales y se trataba únicamente de remontarse a través de espacios y tiempos que sólo tienen unidad por la síntesis que los envuelve: «Hemos pasado aquí por alto una diferencia esencial... pero esto podía ocurrir perfectamente, puesto que... nos ateníamos tan sólo a condiciones en el fenómeno» (B 361). La diferencia sólo se vuelve relevante cuando se trata de remontarse desde un efecto existente a una causa existente; el problema, entonces, no consiste ya en saber si la composición sucesiva se encuentra acabada o inacabada, sino en saber si es o no posible determinar lo incondicionado como *una cosa* definida. – La noción de «serie» deberá someterse igualmente a examen. Hasta aquí, lo serial ha aparecido como sinónimo de «sucesivo». Ahora bien, la idea de «serie», ¿se encuentra esencialmente vinculada con el tiempo? Es cierto que todo momento del tiempo está vinculado con otro por una relación asimétrica y que puede proporcionar con ello el modelo de la «serie». Pero, si nos quedamos en «esta presuposición habitual del entendimiento común» (B 360), corremos el riesgo de olvidar que la condición y lo condicionado pueden no estar vinculados como dos miembros de la *misma serie*, que no es necesario que haya un orden transitable por medio de una síntesis ininterrumpida de lo uno a lo otro: «Cuando se trata de la magnitud de lo extenso, todas las partes deben ser homogéneas entre sí y con el todo; pero en la vinculación de la causa con el efecto, por el contrario, podemos encontrar también homogeneidad, sin que sea necesaria, pues el concepto de causalidad (según la cual algo es supuesto por otra cosa enteramente diferente) no lo exige en absoluto»[4]. Para que haya serialidad, basta ahora con que y se derive de x (subordinación), pero no con que x e y se encuentren inscritos en la misma continuidad. El regreso *en la existencia* nos obliga a este análisis menos restrictivo de la noción de serie. O más bien: debería obligarnos a ello. Pues la cosmología, precisamente, no lleva a cabo este análisis. De ahí surge una nueva variedad de la ilusión trascendental, que la tercera Antinomia hace ya manifiesta.

---

3 *Anfangsg.*, IV, 467. Por eso, añade Kant, la ciencia de la naturaleza, en la medida en que concierne a la necesidad en la existencia de las cosas, supone una metafísica. Hay que distinguir tres usos de la palabra *naturaleza* en la filosofía teórica: 1º *sentido formal*: «primer principio interior de todo lo que pertenece a la existencia de una cosa» (B 289, *Anfangsg.*, IV, 467); – 2º *sentido no matemático*: existencia de las cosas en tanto que está determinada según leyes universales (B 289, *Proleg.*, IV, 294); – 3º *sentido material*: totalidad de los objetos de la experiencia (*Anfangsg.*, IV, 467, *Proleg.*, IV, 295).

4 *Proleg.*, IV, 343. En el *regressus* matemático, las condiciones de la serie deben formar siempre parte de ella, –«*por tanto*, son homogéneas y, *en consecuencia*, fenómenos»; en el *regressus* dinámico, «donde no nos ocupamos de la posibilidad de un todo incondicionado a partir de partes dadas o de una parte incondicionada a partir de un todo dado, sino de la derivación de un estado a partir de su causa o de la existencia contingente de la sustancia misma con respecto a la existencia necesaria, la condición no *necesariamente debe* formar una serie empírica con lo condicionado» (B 378).

II LA FALSA ALTERNATIVA: CIENCIA O TEOLOGÍA

Tomemos la tercera tesis. Proclama la incompatibilidad de una secuencia indefinida de cambios, cada uno de los cuales requiere una causa, con la posibilidad de un «primer comienzo». Ahora bien, es peligroso no precisar (como va a hacerlo inmediatamente después la Anotación) que se trata de un primer comienzo dinámico, en cuanto a la causalidad, pues con ello se sugiere ya una confusión entre comienzo temporal y causa, entre un concepto «sensitivo» y un concepto intelectual (*Rx* 4743); y es siguiendo esta sugestión como podremos hablar de «comienzo del mundo», expresión sin ninguna duda aberrante: si entendemos por «mundo» el conjunto de las cosas en sí, es atemporal – si entendemos por tal el conjunto de los fenómenos, ¿cómo encontrar en él una limitación? (*Rx* 4618). La segunda Analogía prevenía contra esta confusión entre comienzo temporal y origen de un existente (pues origen no es comienzo: «El mundo tiene un origen, pero no como fenómeno», *Rx* 4616). Es cierto que no es absurdo, decíamos, preguntarse cómo han llegado al ser las sustancias, pero a condición de no entender ya por tales sustancias «sujetos» en el espacio: «No puede admitirse la Creación como acontecimiento entre los fenómenos, pues su sola posibilidad destruiría ya la unidad de la experiencia» (B 177). Plantear a este nivel la cuestión de la Creación tiene tanto sentido como hablar de milagros en la naturaleza[5].

La Anotación sobre la tercera Tesis retoma, es cierto, esta distinción: primer comienzo en cuanto al tiempo y en cuanto a la causa. Pero es lícito preguntarse si el comentario crítico no se solapa aquí con la voz del partidario de la tesis: ¿sería capaz un metafísico dogmático de formular esta distinción con tanta claridad? Para él, si todo «lo que acontece» (*etwas, was geschieht*) remite necesariamente a un estado «anterior en el tiempo», resulta entonces imposible hablar de surgimiento absoluto de la existencia. Y así, las dos cosas parecen estar vinculadas tan sólo porque hemos supuesto previamente el problema del origen de la existencia en términos de determinación de *las relaciones de existencia*, es decir, de tiempo. Una vez más, la metafísica se deja coger en la trampa del tiempo. No ya porque ignore uno u otro de sus aspectos, como en las Antinomias matemáticas, sino porque lo convierte subrepticiamente en condición necesaria de la producción de la existencia en general. Estas dos proposiciones: «el mundo debe tener un primer comienzo», «el mundo debe tener una causa primera» pasan entonces por equivalentes. Es lo que supone la tercera Tesis –incluso si se la corrige en la Anotación–, al tiempo que reclama que «en el curso de la naturaleza, la secuencia de las series de fenómenos sea completa por el lado de las causas». Advertimos con facilidad además este entrelazamiento de la temporalidad y la causalidad: «Por tanto, si todo sucede según las simples leyes de la naturaleza, siempre hay tan sólo

5 «El cambio es un modo de existir que sigue a otro modo de existir del mismo objeto. Todo lo que cambia es, pues, subsistente y únicamente varía su estado... únicamente lo permanente (la sustancia) ha cambiado; lo transformable no sufre ningún cambio, sino una variación, puesto que ciertas determinaciones cesan y otras surgen» (B 165).

un comienzo subalterno, jamás un primer comienzo, y con ello en general (*und also überhaupt*) ninguna completitud de la serie por el lado de las causas derivadas unas de otras» (B 308). Seguimos vinculando, por tanto, una decisión sobre la causalidad con una decisión sobre el comienzo, de la misma manera en que Leibniz vinculaba la existencia de una causa extramundana con la limitación de la duración del mundo: «Aun cuando la extensión de la materia no tuviese en absoluto límites, no se seguiría que tampoco los tenga su duración, ni siquiera hacia atrás, es decir, que no haya tenido en absoluto un comienzo... habrá razones para limitar la duración de las cosas (*a parte ante*), incluso cuando no las haya en absoluto para limitar su extensión» (*Quinto escrito a Clarke*, punto 74). Este prejuicio hace inevitable la solución propuesta por la Tesis: puesto que continuamos pensando la producción de la existencia en el curso de la causalidad empírica, hay que admitir, por tanto, una ruptura en su encadenamiento; por lo demás, nada impide interpretar en este sentido la prueba de la Tesis. El vicio de la argumentación consiste en admitir *sin crítica* que «*todo* lo que acontece supone un estado anterior al que sucede infaliblemente según una regla», y esto como definición de la causalidad, cuya «generalidad ilimitada» no podrá ser rechazada a continuación sin incurrir en cierta imprecisión.

La Antítesis, lejos de desvelar el origen de la ilusión, más bien la reforzará. Sensible únicamente a la imposibilidad de limitar de modo arbitrario la causalidad fenoménica (es absurdo que «nada preceda ni determine la acción que sucede»), deja de lado a su vez el verdadero problema: tan sólo le reprocha a la Tesis que quebrante las condiciones de la causalidad empírica, atacando así la consecuencia y jamás el principio. La Tesis tan sólo es criticable en la medida en que asimila sordamente incondicionado y primitivo desde el punto de vista cronológico, existencia y fenómeno. Ahora bien, cuando la Antítesis pretende que «no debe buscarse ningún comienzo, ni matemático, *ni dinámico*» (B 311), rechaza a su vez distinguir entre el tiempo y lo determinable en el tiempo. Y esto de modo todavía más explícito que la Tesis, a la que Kant atribuye mayor lucidez.

En la cuarta Antinomia volvemos a encontrar esta indistinción entre la producción de la serie en cuanto a su existencia y su comienzo en el tiempo. Lleva al partidario de la tesis a concluir la existencia de un ser necesario como el miembro más elevado de la serie de los cambios del mundo: «Si esta relación es sensible y pertenece al uso empírico posible del entendimiento, la condición o causa suprema tan sólo puede cerrar el *regressus* según las leyes de la sensibilidad, esto es, como perteneciendo a la serie del tiempo...» (B 318). La Antítesis, por su parte, rechaza con todo derecho hacer que la necesidad absoluta resida en la experiencia: «la existencia de un conjunto no puede ser necesaria cuando ninguna de sus partes tiene en sí una existencia necesaria» (B 315); pero, una vez más, tan sólo ataca el resultado paradójico en que acaba la Tesis. Y, víctima de la misma ilusión, confunde la necesidad absoluta al nivel de los fenómenos (que no tiene sentido) con toda idea de necesidad absoluta; probando que es absurdo asignarle un límite a la contingencia empírica, cree

haber refutado con ello cualquier idea de ser necesario. Tanto en un caso como en el otro se ignora que el problema de la existencia incondicionada no es de la incumbencia del uso matemático; tanto en un caso como en el otro la ceguera procede de la incapacidad para reconocer los fenómenos como fenómenos.

Sin embargo, ¿podemos decir que sea un falso problema por el hecho de plantearse en el terreno «matemático»? Como en las dos primeras Antinomias, tampoco aquí se trata de eso. Ahora la ilusión «matemática» obliga a cada uno de los dos partidos a hacer una elección (contravenir la exigencia del entendimiento o la de la razón) que ambos, por lo demás, juzgan insatisfactoria: que el poder de comienzo absoluto sea posible, reconoce la tercera Tesis, no es ni más ni menos satisfactorio que el hecho de que la existencia de una cosa sea puesta por otra (B 310); la Antítesis, en cambio, observa que es difícil admitir una derivación sin un primer miembro, «pero si quiere usted eliminar con ello los enigmas de la naturaleza, se verá obligado a rechazar muchas propiedades fundamentales sintéticas...» (B 311). Esta necesidad de elegir procede de un malentendido (*Missverstand*): lejos de querer conciliar, como en las dos primeras Antinomias, lo contradictorio (el fenómeno como cosa en sí), nos representamos ahora como incompatible lo conciliable (*Proleg.*, § 53, IV, 343) y desembocamos en una falsa alternativa: o bien desatender al carácter esencial del tiempo, o bien rechazar cualquier cuestión concerniente a la existencia, –o bien renunciar a la ciencia, o bien a la teología. Con ello, las Antinomias dinámicas son también una exposición del debate entre *Aufklärer* y teólogos. El punto de vista de la Antítesis es a grandes rasgos el de Voltaire cuando ataca las teologías física o astronómica de su tiempo y ridiculiza las intrusiones de la teología en el estudio de la naturaleza. «Voltaire no sólo se rebela contra los pretendidos resultados de esta física teológica; trata ante todo de negarla metódicamente, de desacreditarla como un aborto monstruoso del espíritu teológico, bastardo de la fe y la ciencia... Pero la clara separación metódica tan sólo se abre camino poco a poco. La geología comienza rompiendo con el esquema temporal vinculado a la historia bíblica de la Creación»[6]. Por tanto, desde el punto de vista del uso empírico, la Tesis es, ciertamente, condenable: rompe la unidad de la experiencia y arruina el determinismo. Pero la Antítesis, recusando en términos absolutos la existencia de un ser necesario, no es más fiel a los principios de la experiencia cuando reduce la relación causal a la presencia de la causa y el efecto en el tiempo. Según pretende, «una causa absolutamente necesaria debería comenzar a actuar *y* su causalidad pertenecería al tiempo» (B 315), pero no piensa que la causalidad de la causa pueda hallarse determinada por «lo que no

[6] Cassirer, *Ph. Aufklärung*, p. 63 [trad. esp. *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2002, 3ª ed.]. Limitando el tiempo al fenómeno, Kant consagra este desfondamiento del tiempo teológico: un fenómeno cuya causa no fuese determinable en el tiempo sería un fenómeno sobrenatural; pero esto es contradictorio, pues, tanto para la relación causa-efecto, como para cualquier otra relación; deben estar dados los dos correlatos. Por tanto, en rigor una temporalidad transversal al tiempo no tiene sentido. Esta adquisición es definitiva. Además, a partir de la historia, la biología o la «existencia» se hará que resurja un tiempo mítico, homónimo respecto del concepto de tiempo heredado de la mecánica clásica.

comienza y no está temporalmente subordinado a un estado precedente» (*Rx* 5413). Volveremos a encontrar esta misma ilusión en el principio de la Antinomia de la razón práctica. Dado que epicúreos y estoicos no conciben el Soberano Bien fuera de esta vida (equivalente de la existencia fuera del tiempo), establecen un vínculo de necesidad *inmediata* entre felicidad y virtud, o virtud y felicidad, y las dos proposiciones son igualmente inadmisibles. Es cierto que el vínculo debe ser sintético y causal, pero ambos partidos presuponen que los dos términos de la relación pertenecen a «esta vida»...

La Antítesis tan sólo estaría en lo cierto si la Analítica fuese una ontología y no el sustituto de una ontología, –no una delimitación del uso trascendental con respecto al uso empírico, sino una doctrina del uso trascendental en su totalidad. Ahora bien, ya las Analogías ponen en guardia contra semejante interpretación: «Debe señalarse aquí particularmente lo que se ha recordado de todos los principios sintéticos: estas Analogías tienen su significación y su valor de manera exclusiva no como principios del uso trascendental del entendimiento, sino como principios de su uso empírico» (B 161). Las Antinomias dinámicas permiten medir la importancia de la indicación: sin esta distancia entre el uso trascendental de las categorías y su uso empírico de hecho resultaría imposible su solución. Si las categorías tuviesen un valor ontológico y no *solamente objetivo*, la idea de una causalidad libre, como la de un ser extramundano, pertenecería a las «hipótesis hiperfísicas». «La posibilidad de colocar al mismo sujeto, que pertenece al mundo de los sentidos, tomando en consideración la misma categoría (causalidad o existencia en general), entre los seres inteligibles (en el mundo inteligible o fuera del mundo) es, propiamente hablando, la posibilidad de servirse de las categorías no sólo con relación a los objetos de los sentidos, sino para cosas en general, a condición de que las consideremos como algo respecto de lo que no podemos conocer nada, dado que no es fenómeno; lo cual es enteramente posible, pues significa tan sólo la posibilidad de pensar, y no la de determinar lo pensado por medio de predicados del mundo sensible» (*Rx* 5962). Pero, ¿de dónde procede esta posibilidad, si no es de la indeterminabilidad positiva de las nociones de causa y de existencia? El texto prosigue: «Todo lo que pertenece al tiempo pertenece a un único y mismo mundo... y existe de manera contingente, porque el tiempo no exige necesariamente la existencia de las cosas, y, en general, las sustancias necesarias no pertenecerían a ningún todo ni a ningún mundo. Pero es posible pensar su existencia fuera del tiempo y con ello también sin imputársela a un mundo, luego sin hurtarles la necesidad; y la categoría de existencia (*Existenz*) es al menos un concepto que todavía permanece, aunque no pueda ser conocido como, por ejemplo, la duración sin el tiempo» (*Rx* 5962, XVIII, p. 402). Si el lugar de lo no sensible no se encuentra «enteramente vacío»[7], es porque la forma del tiempo es la condi-

[7] Éste es el tema de una carta de Tieftrunck a Kant: «Puedo formarme al menos el concepto negativo de una experiencia que no es la experiencia humana, de un entendimiento intuitivo. Ahora bien, incluso este concepto meramente problemático resultaría imposible si las categorías mismas y en sí constituyesen solamente la experiencia. No podría superar la experien-

ción restrictiva de las categorías, antes de ser la clave de su uso. La inserción de las significaciones ontológicas en el tiempo no basta para su determinación: pongamos algunos ejemplos de ello.

III El sentido trascendental de la categoría no se reduce a su uso empírico

1. Las pruebas de la tercera Antinomia suponen que la causalidad natural es inseparable del curso del tiempo. Ahora bien, esta suposición en modo alguno guarda conformidad con la segunda Analogía: si la causalidad tan sólo tiene sentido para nosotros por la determinación de una sucesión, no se reduce a ella, *incluso en la experiencia.* «La mayor parte de las causas eficientes en la naturaleza son *contemporáneas* respecto de sus efectos y su temporalidad se debe solamente al hecho de que la causa no puede satisfacer del todo su eficacia en un instante»[8]. Pero, cualquiera que sea el intervalo que separa el desencadenamiento de la causa respecto del efecto, e incluso cuando el tiempo se reduce a nada, no por ello la relación deja de decirse «determinable en el tiempo». La sucesión entonces ya no expresa más que una relación de orden tal que: No es necesario que B haya sido producido por A («si la almohada tiene ya un hoyo sin que yo conozca la causa, no se sigue de ello que haya habido una bola de plomo», B 176); –pero si A, entonces B («cuando coloco la bola sobre la almohada, se produce inmediatamente el hoyo sobre la superficie antes lisa»).

cia por medio de la experiencia, –lo cual sucede, sin embargo, según los conceptos de la unidad de la síntesis en general (con relación a la experiencia posible e imposible para nosotros). Por último, si el entendimiento (en sus categorías) fuese pura y simplemente el entendimiento de la experiencia, se haría imposible el tránsito a lo práctico, pues, allí son simples pensamientos sin intuición los que determinan leyes, conceptos y objetos para la voluntad. Confundimos la esfera de la aplicación de las categorías con la esfera de sus funciones como formas puras de la apercepción en general. Como tan sólo tomamos conciencia de ello mediante la aplicación en la experiencia (puesto que su empleo sólo es posible en la experiencia, en la conciencia empírica), pensamos entonces que no se elevan por encima de la esfera de su aplicación» (Carta de Tieftrunck a Kant, 5 de noviembre de 1797, 218).

[8] B 175. Sobre este punto preciso hay acuerdo entre Kant y Descartes. En efecto, para aproximar la causa eficiente a la causa positiva inédita que dispensa a Dios de tener una causa, Descartes se ve llevado a no «restringir la significación de causa eficiente a aquellas causas que son diferentes de sus efectos o les preceden en el tiempo». «Resulta evidente que no es necesario que (la causa eficiente) preceda en el tiempo a su efecto, pues tan sólo tiene el nombre y la naturaleza de causa eficiente *en la medida en que produce* su efecto» (Descartes, *Quatrième Réponse*, Pl., p. 456). Pero la renuncia a la sucesión como criterio de la causalidad es aquí –en la perspectiva de Kant– una astucia del dogmatismo para confundir más los planos (sensible y suprasensible). Se ve bien en la continuación del texto, que anuncia a Eberhard y no ya a Kant. La causalidad que buscamos determinar en Dios no es, sin embargo, añade Descartes, «una causa eficiente propiamente dicha». Para evitar caer en el regreso al infinito, que arruinaría la teología, el dogmático hace así una excepción a su principio de causalidad, válido para *todo* existente. Kant lo pone de manifiesto: si los dogmáticos no retocasen el principio de causalidad, no podrían probar la existencia de un ser primitivo. Cf. *Eberhard*, VIII, 213, nota; *Preissch.*, XX, 277

O aún, la «sucesión» ya no es más que el símbolo de la asimetría de la relación causal, el medio para distinguir los términos en la vinculación dinámica. En cuanto a la sucesión de hecho (aprehensión), lejos de ser la condición del conocimiento de la relación casual, tan sólo es el «*criterium* empírico» de ésta; en sí misma, no tendría ningún valor indicativo si yo «no admitiese de antemano» (*voraus annehmen*) –en los casos en que no puedo percibirlo– que «en esta secuencia se da una relación con el estado precedente, cuya representación se sigue según una regla» (B 173). Por tanto, el curso del tiempo tan sólo es a menudo el ejemplo ideal de una regla conceptual, de manera que no hay vínculo de esencia entre el concepto de causalidad –incluso cuando es aplicado a la experiencia– y la efectiva sucesión perceptiva. También sería erróneo pretender sin más que las Analogías consisten en ajustar los conceptos científicos y el análisis de la percepción: como observa Vuillemin, si bien «la experiencia sigue estando de acuerdo con las exigencias fundamentales de la percepción», ésta, en cambio, «conserva tan sólo lo que servirá para la experiencia»[9].

2. La cuarta Antinomia supone que *las cosas* se hallan sometidas a la la
necesidad condicional. Pero, ¿de qué *cosas* se trata? Si se trata de las cosas «en cuanto a su existencia, no como fenómenos (*nach seinem Dasein, nicht als Erscheinung*)», es cierto que deben ser conocidas intelectualmente como necesarias en sentido absoluto o hipotético (*Rx* 5917)... Pero, para nosotros, tan sólo hay una formulación empírica: «lo que es constante es empíricamente necesario, lo que nace o perece, empíricamente contingente» (*Rx* 5922). Es decir, que tan sólo podemos decidir sobre la necesidad y la contingencia en lo que concierne a los «estados» (*Zustände*), nunca en lo que concierne a la existencia de las sustancias, incluso *en el campo de la experiencia*. «No hay otra existencia que pueda ser conocida como necesaria, bajo la condición de otros fenómenos dados, a no ser la existencia de efectos a partir de causas dadas según las leyes de la causalidad. No conocemos, pues, la necesidad de la existencia de cosas (sustancias), solamente la de su estado (...)» (B 194). En el interior de la experiencia posible, la necesidad sólo tiene sentido a propósito de los *estados* que se siguen de *causas dadas*, –doble restricción, que excluye *hasta la «s u s t a n t i a p h a e n o m e n o n»*, que por definición no «varía» (*wechselt*)[10]. La necesidad hipotética tan sólo tiene valor universal a condición de que pierda el alcance ontológico que le otorgan implícitamente las Antinomias dinámicas. Remitámonos a las anotaciones sobre los Postulados del pensar empírico: parece menos importante asegurarle a la palabra «necesidad» un campo de validez que limitar su significación a la superficie de las «cosas». Si es lícito definir la naturaleza como «la *existencia* de las cosas en tanto que determinada según leyes universales» (*Proleg.*, § 14), lo es porque la noción de *existencia* escapa, de entrada, a todo conocimiento *a priori*. Por tanto, sería falso decir que la salvaguarda de la necesidad natural nos consue-

[9] Vuillemin, *Physique et métaphysique*, p. 280, nota.
[10] Cf. B 165.

la ante la pérdida de la necesidad absoluta, que la validez de la ciencia compensa el fracaso de la ontología: este fracaso es la condición de aquella validez. Tampoco se tratará de imponerle alguna «restricción» a la causalidad natural para salvar la libertad o el «*ens extramundanum*» (B 369): bastará con que explicitemos su significación, restrictiva de arriba abajo.

3. Como sigue siendo estrictamente cosmológica, la cuarta Tesis tan sólo lo
toma en consideración la contingencia empírica –«el hecho de que algo solamente pueda existir como efecto de una causa» (B 200) –, sin confundirla con la contingencia inteligible («aquello cuyo opuesto contradictorio es posible»)[11]. Se prohíbe también concluir un ser necesario fuera del mundo: la mera consideración de los cambios *en el mundo* de ningún modo podría llevarnos a la afirmación de la contingencia en sí *del mundo*. De este modo se respeta la distinción que se hizo en el Sistema de los principios: una cosa es afirmar que no-A sucede a A, otra que hubiese podido existir en lugar de A, –una cosa es la definición «mundana» de lo contingente como «*causatum*», otra su definición lógica[12]. Sin embargo, el respeto tan sólo es aparente, pues la tesis, evitando pasar del concepto sensible al concepto intelectual, lo absolutiza. De hecho, razonamos como si el adagio «Todo lo contingente tiene una causa» midiese *la contingencia en general*, –como si la contingencia tan sólo tuviese sentido para las cosas en general con respecto al cambio y a la sucesión. Puesto que el concepto puro no tiene sentido fuera de la condición del tiempo, hacemos de esta condición su contenido; lo que para nosotros es el criterio (o la «fórmula») se convierte en la definición esencial. «Lo que es y no es al mismo tiempo» es sin duda la condición bajo la cual reconocemos la contradicción, pero no por ello nos es lícito decir: «*Todo* lo que es imposible, es y no es al mismo tiempo» (*Dissert.*, § 28, II, p. 416). O aún: lo que no existe en ciertos momentos es signo de la contingencia, pero es abusivo extraer de ello que «*todo* lo que es contingente no existe en ciertos momentos»[13]. Definir la contingencia con ayuda del cambio, como hace un momento la causalidad con ayuda del tiem-

[11] Cf. B 318.
[12] Cf. B 199-200, nota. El hecho de que al movimiento en el instante *t* 1 le suceda el reposo en el instante *t* 2 no implica que el movimiento hubiese podido no darse en *t* 1. «El movimiento en un tiempo y el reposo en otro tiempo no se oponen de modo contradictorio. Por tanto, la sucesión de determinaciones opuestas, es decir, el cambio, en absoluto prueba la contingencia según los conceptos del entendimiento puro...» (B 320). Que haya, en la secuencia del tiempo, yuxtaposición de contenidos lógicamente opuestos no significa que un contenido hubiese podido ser remplazado por su opuesto, es decir, que se dé sin razón suficiente.
[13] *Dissert.*, II, 417; B 199. Todavía aquí debemos distinguir necesidad y contingencia en el nivel de los fenómenos (categorías de la relación), y necesidad y contingencia en el nivel de la existencia (categorías de la modalidad): «aquello cuyo no ser puede concebirse». *De hecho*, sin el cambio nos resultaría imposible comprender la «contingencia» en general, –pero hay que evitar hacer del cambio el contenido de esta contingencia en sí, respecto de la cual tan sólo es la imagen. Poder ser de otro modo (en el tiempo) ni siquiera es el signo que permite concluir el poder no ser. Quizás cese aquí una indeterminación que se remonta a Aristóteles, –si admitimos, con Aubenque, que lo contingente en Aristóteles significa tanto *lo que puede ser de otro modo*, como *lo que puede no ser* (lo corruptible). Cf. Aubenque, *Problème de l' tre*, p. 326.

po, significa reducir, por tanto, el sentido trascendental de la categoría a su uso empírico, confundir definición y limitación. Es cierto que sin el cambio nos resultaría imposible comprender qué quiere decir «contingencia»; pero este criterio no constituye el contenido del concepto. El pensamiento trascendental consiste, en primer lugar, en corregir expresiones demasiado imprecisas. «Todas las cosas son en el tiempo»... Más vale añadirle la condición al concepto: «Todas las cosas en tanto que fenómenos son en el tiempo» (B 52). El «escrúpulo crítico» es ante todo un escrúpulo semántico.

¿Qué entraña para la cuarta Tesis su falta de escrúpulos? Tan sólo distingue los dos conceptos de «contingencia» para ponerse en condiciones de probar que hay necesidad absoluta al nivel del mundo sensible. Esta misma aventura se les presentó a los antiguos. También ellos distinguían la no-existencia posible de la materia y su contingencia. Con todo derecho, lo sabemos: que el reposo de un cuerpo suceda al movimiento no prueba la contingencia de este movimiento; para demostrar la contingencia de su movimiento «deberíamos demostrar que en lugar de estar en movimiento en el punto precedente del tiempo, hubiese sido posible que el cuerpo estuviese *entonces* en reposo» (B 199-200, nota). Pero aquellos «filósofos de la Antigüedad» fueron más lejos, hasta considerar la materia como originaria y necesaria. Siguiendo su ejemplo, la cuarta Tesis tan sólo rechaza la contingencia del mundo para tratar de concluir su necesidad: «El mundo contiene algo absolutamente necesario (sea esto la serie entera del mundo o una parte de ella)» (B 316). La Tesis hace posible así el panteísmo, en la medida en que, obligándose a seguir siendo «cosmológica», tan sólo considera la necesidad definida empíricamente, –al contrario que la prueba cosmológica que, por su parte, se permitirá pasar del orden contingente observado en el mundo a su contingencia inteligible[14]. Éste es, en efecto, el origen de la afirmación de la necesidad absoluta del mundo: después de que hayamos reducido de modo subrepticio necesidad y contingencia a su solo uso empírico, decidimos respecto de la existencia con ayuda de estas categorías, sin tomar conciencia de la restricción. La «*substantia phaenomenon*» se metamorfosea entonces en «*ousía*», el sustrato del mundo sensible en un ser necesario. Razón de más para ver en el panteísmo la verdad de la ontología clásica: si osamos proclamar que «Dios es todo», es porque, desde siempre, discurríamos sobre el ser sobreentendiendo «el ser del mundo» –y, quizás, no hay ontología que evite este malentendido. De cerca o de lejos, todos los metafísicos se parecen a estos «filósofos de la Antigüedad» que tan sólo pensaban «la materia» como eterna y necesaria, porque únicamente la pensaban, si bien de modo inconsciente, con respecto a los fenómenos. Hubiese bastado con considerarla «no sólo como sustrato de los fenómenos, respectivamente, sino *en sí misma en cuanto a su existencia*; habría desaparecido de inmediato la idea de necesidad absoluta. Pues no hay nada que la razón vincule de modo absoluto con esta existencia, sino que siempre, y sin contradicción, puede suprimirla en el pensamiento» (B 412). Experimento mental que prueba, según Kant, la fragilidad de cualquier discurso sobre el

[14] Cf. B 418.

«*Dasein*»: tan sólo nos atrevemos a comentar este término y a darle sinónimos porque lo referimos a aquello mismo que camufla su originalidad, que enmascara su irreductibilidad, y que debemos llamar, sin ninguna resonancia peyorativa, «*nur Erscheinung*».

IV La característica de las Antinomias dinámicas es la confusión entre fenómeno y existencia

Vemos entonces por qué los metafísicos se arrogan el derecho de hablar de necesidad absoluta o contingencia absoluta del mundo. Una vez más, «eliminamos todas las condiciones de la sensibilidad que señalan (*auszeichnen*) (a las categorías) como conceptos de un uso empírico posible, considerándolas como conceptos de cosas en general» (A 158-9). No se hace abstracción de lo sensible por medio de una intervención que fuese, al menos, explícita; por pereza; se prefiere ignorar que en absoluto nos hemos liberado de las condiciones que nos impone. Pero debemos advertir sobre todo en qué medida es ahora distinto, en las Antinomias dinámicas, el uso trascendente. Las Antinomias matemáticas surgían cuando le conferíamos espontáneamente a los fenómenos un valor ontológico que no podrían poseer; las Antinomias dinámicas proceden del hecho de que no establezcamos diferencia alguna entre el fenómeno y *la existencia presente en él*. Allí hay una extrapolación; aquí –y aquí sólo– una confusión propiamente dicha. La Tesis y la Antítesis de las dos últimas Antinomias suponen, en resumen, que los Principios dinámicos permiten un conocimiento integral de la naturaleza; ahora bien, este resulta incompatible con la noción misma de «objeto de experiencia».

Es cierto que en el objeto de experiencia (o «*Phänomen*») hay algo más que en la imagen sensible (o «*Erscheinung*»): para que el movimiento dado como «*Erscheinung*» «se convierta en experiencia, se exige aún (*dazu wird noch erfordert*) que algo sea pensado por el entendimiento, a saber, que a la materia, cuya representación es inherente al sujeto, se le añada la determinación de un objeto por medio de esta representación. El móvil como tal se convierte entonces en un objeto de experiencia, cuando un cierto objeto (aquí una cosa material) es pensado como determinado con respecto al predicado del movimiento»[15]. Pero esta «transformación» del fenómeno (*Erscheinung*) en experiencia no debe ser imaginada ante todo como una progresión «en el interior de la naturaleza». En sí, la experiencia posible, con el mismo derecho que el «*Erscheinung*», sigue siendo de la incumbencia de la «fenomenología» –en

[15] *Anfangsg.*, IV, 554. «Igualmente, algo se llama "sustancia" en el fenómeno cuando se determina una intuición con respecto a la categoría sustrato-inherencia; si llamo "simple" a esta "cosa en el fenómeno" así constituida, entiendo con ello que su intuición es parte del fenómeno, pero que no puede ser dividida» (A 249). La cosa (*Ding*) llamada «sustancia» no tiene, pues, nada que ver con el «algo» (*etwas*), que es el sentido trascendental de la categoría y que me veo forzado a mencionar cuando hablo de *algo* llamado «sustancia». El algo remite a otra dimensión ontológica, pero para mí no significa nada: «Realmente, no sé decir nada más que: es algo». Por tanto, la *ousía* tan sólo es una palabra vacía de sentido, *es decir, señala un lugar vacío.*

la acepción negativa que Kant le daba a esta palabra en 1770[16]. Determinando un móvil como tal con respecto al movimiento –pensándolo, por ejemplo, en movimiento hacia la exclusión de otro móvil–, no daríamos un paso más en el conocimiento (sino en el emplazamiento) del móvil *en cuanto existente*. Llamando «sustancia» a la materia, porque es «el sujeto de todo lo que, en el espacio, puede atribuirse a la existencia de las cosas» (*Met. Anfangsg.*, IV, 503), debo tener en mente el carácter, por lo demás analógico, de la palabra «*Subjekt*» y no olvidar que la «*Existenz im Raume*» no me da derecho a decidir sobre la «*Existenz*». A la definición quinta de la Dinámica, donde se justifica analógicamente la «sustancialidad» de la materia, hay que contraponer también los textos de la Anfibolia que nos impiden hacer de esta analogía un equívoco: «Se pone entonces de manifiesto que un fenómeno permanente en el espacio sólo puede contener simples relaciones y absolutamente nada interior, *y sin embargo* ser el primer sustrato de toda percepción exterior... En la materia no conocemos más que simples relaciones; lo que llamamos determinaciones interiores de ésta tan sólo es comparativamente interior» (B 228-9). En tanto que nueva distribución –o, si se quiere, nueva estructuración– del «*Erscheinung*», la «experiencia posible» ante todo no indica que haya habido tránsito de una región del saber a otra. La física propone una determinación más rigurosa del «*Erscheinung*», pero el físico no sabe al respecto más que el hombre que percibe... Esto no significa, de ninguna manera, que la descripción del «mundo de la vida» tenga siempre competencia en la génesis de los conceptos científicos, sino que más bien significa que, por ejemplo, la definición de la sustancia como «aquello cuya existencia tan sólo puede ser concebida como la de un sujeto» tiene tan poco sentido para el físico como para el hombre que percibe. Si uno y otro no prestasen atención a la carencia de un sentido más alto inscrito en conceptos que les satisfacen, se convertirían en metafísicos; pues la cosmología metafísica nace de este descuido en cuanto a la incompletitud trascendental de la experiencia posible, que señala, por ejemplo, la *Rx* 5925. Tras haber afirmado la insuficiencia (*Unzulänglichkeit*) del conocimiento de experiencia, Kant añade: «La razón por la que podemos conocer algo *a priori* es que los objetos de la percepción son fenómenos; si podemos conocerlos completamente, entonces ya no los consideraremos como objetos de la experiencia, puesto que estos nunca son completos (*vollständig*)».

Las Antinomias dinámicas muestran así en qué medida era esencial no engañarse respecto del alcance de los Principios del entendimiento. Estas leyes trascendentales de la «naturaleza» tan sólo tienen valor en la medida en que la existencia de ésta queda neutralizada bajo la cláusula de la experiencia posible. Además, nos arriesgamos ya a ser inducidos a error si hablamos, sin

[16] «Es equivocado darle un gran papel a las leyes más generales de la sensibilidad en metafísica, donde sólo importan los conceptos y los principios de la razón pura. Una ciencia muy particular, aunque simplemente negativa (*phaenomenologia generalis*) parece que debe preceder a la metafísica; en ella se determinarán la validez y los límites de los principios de la sensibilidad, para que ya no perturben los juicios sobre los objetos de la razón pura, como ocurre aquí casi siempre» (Carta a Lambert, 2 de septiembre de 1770, X, 98).

precisar más, de las «condiciones *a priori* bajo las que es posible la naturaleza como objeto de la experiencia»: «podría caer fácilmente en un malentendido e imaginarme que tengo que hablar de la naturaleza como de una cosa en sí» (*Proleg.*, § 17, IV, 296). De ahí la reformulación, en este lugar, del principio de causalidad, a fin de prevenir la confusión de la objetividad del objeto de experiencia con la objetividad de las cosas[17]. Esta confusión es tanto más fácil de cometer por cuanto que *naturaleza*, opuesta a «mundo», dice en un sentido más: designa el conjunto de los fenómenos en tanto que se encuentran vinculados en lo que respecta a la existencia y no meramente presentes en el espacio y en el tiempo. Pero, en otro sentido, ¿qué significa este «más»? ¿Cuál es «este *aliquid* que supone la segunda clase de categorías en el espacio y en el tiempo» (*Rx* 6338, XVIII, p. 663)? Respuesta de Kant: «lo que suponemos como existente (*existierend*) en el espacio no significa nada más que un algo en general, en el que no hemos de representarnos ningún otro predicado más que el de una relación exterior» (Carta a Hellwag, 3 de enero de 1791, XI, 246). El tránsito de lo matemático a lo dinámico no le confiere ninguna profundidad al algo en general, ninguna proximidad a la cosa en sí.

Ya lo indicaba el carácter *semi-regulador* de las Analogías. Pero la Analítica, canon del uso *empírico* de la razón, se encargaba solamente de formular condiciones bajo las cuales la experiencia puede tener una forma –y la distinción entre matemático y dinámico, bajo este respecto de consideración, no podía tener el mismo sentido que en la crítica de la cosmología. Las Analogías no insistían tanto en la imposibilidad de conocer la existencia en sí misma cuanto en la posibilidad de orientarse a través de ciertas relaciones de existencia. No se trata, seguramente, de que haya incompatibilidad entre esto y aquello; pero la iluminación cambia según consideremos *la existencia misma* o la existencia *con respecto a la experiencia posible*. Tenemos aquí dos temas que remiten a dos problemáticas distintas en la historia del pensamiento de Kant. En la Carta a Herz del 21 de febrero de 1772 encontramos por primera vez la pregunta: ¿cómo podemos conocer relativamente *a priori* la existencia? La *Dissertation*, escribe Kant, ha distinguido representaciones intelectuales (que conciernen a las cosas tal como son) y representaciones intuitivas (que conciernen a las cosas tal como aparecen). Pero ha silenciado el siguiente problema: ¿cómo representaciones intelectuales, conceptos puros, pueden referirse *a priori* a objetos que el entendimiento encuentra y ya no crea (como en la matemática)? Brevemente, ¿cómo son posibles juicios dinámicos? Ahora bien, ningún texto pre-crítico permite prever esta pregunta. Desde 1772, Kant sólo emplea la noción de existencia para afirmar su heterogeneidad respecto del concepto. La causalidad tan sólo es mencionada como ejemplo de una relación lógicamente incomprensible, con el mismo título que la oposición real. «No me pago con palabras tales como causa y

[17] Ya no dirá: «todo aquello respecto de lo que la experiencia nos enseña que ocurre, debe tener una causa», –sino: «sin la ley según la cual un acontecimiento percibido es referido siempre a algo que lo precede, y a lo que sigue según una regla universal, un juicio de percepción nunca puede valer como experiencia». Así se pone en evidencia la objetividad «subjetiva» del objeto de experiencia.

efecto, fuerza y acción. Pues, cuando considero una cierta cosa como la causa de otra o le atribuyo el concepto de fuerza, ya he concebido en ella la relación del principio real con la consecuencia... desearía que me explicasen (esta relación)»[18]. «Posición absoluta» (*Setzung*) es el único comentario que le conviene a la «existencia»[19]: todas las demás definiciones que se dieron de ella han errado su objeto, comprendida la de Crusius, que hacía del «*hic et nunc*» (*das Irgendwo und Irgendwenn*) «una de las determinaciones infalibles de la existencia; pero... queda siempre el hecho de que estos atributos convienen a meros posibles»[20]. Esta doctrina pre-crítica pasa a segundo plano cuando Kant pregunta en 1772 ¿cómo pueden ser los objetos en tanto que existentes determinables, en cierta medida, *a priori*? De relación incomprensible, la causalidad se convierte entonces en una relación determinable «en el tiempo». La pregunta sobre la posibilidad de los juicios dinámicos nos aleja, por tanto, del tema «existencial».

V El sistema de la experiencia posible no decide sobre el estatuto de la existencia; contrasentido que entraña el desconocimiento de este hecho

Pero esto no significa en modo alguno que atenúe la certeza de la irreductibilidad de la existencia. Ésta permanece intacta y la «existencia» sigue siendo «posición absoluta»[21], –lo contrario de *una* determinación. «Incluso si admitimos la existencia necesaria de cualquier cosa, no puedo decir que la determinación completa con respecto a su cualidad venga dada por el concepto de necesidad, sino sólo por el de existencia, donde los predicados siguen estando indeterminados» (*Rx* 6381). Por tanto, la posibilidad de establecer relaciones de existencia no vuelve la «existencia» determinable en el sistema de la experiencia posible. – Ahora bien, la mayor parte de las interpretaciones post-kantianas han desconocido que, respecto de este punto esencial, la

[18] *Neg. Gr.*, II, 203 [trad. esp. *Las magnitudes negativas*, en *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992]. «Estoy dispuesto a conceder que puedan existir, tanto en los objetos materiales como en los objetos inmateriales, diferentes cualidades de las que no tenemos un conocimiento completo; si queremos llamarlas *poder* o *eficacia*, será de poca repercusión para el mundo» (Hume, *Traité*, trad., I, 255 [trad. esp. *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2002, 3ª ed.]).

[19] «Si no consideramos simplemente esta relación (la cópula), sino la cosa puesta en sí y para sí, entonces este ser es equivalente a existencia (*so ist dieses Sein so viel als Dasein*)» (*Einzig Beweis*, II, 73).

[20] *Ibid.*, II, 76; *Deutlichk.*, II, 294. Cf. Crusius, *Entwurf der notw. Vernunft Wahrheiten* (1766), §§ 50 a 59: la tesis, que se presenta como un «postulado de la experiencia» se vincula con una crítica a Leibniz; las sustancias sólo pueden ser distintas sobre el fondo del espacio y éste no puede ser considerado como un conjunto de relaciones.

[21] «Todo lo que existe se encuentra completamente determinado, pero esta determinación completa no constituye el concepto de existencia, sino el hecho de que una cosa sea puesta de modo absoluto y no simplemente con respecto a su concepto» (*Rx* 5710); «Lo que se encuentra completamente determinado por su concepto no por ello es existente, precisamente porque tan sólo es puesto con relación al concepto» (*Rx* 5230).

Crítica no corrigió en nada al pre-criticismo: consideran la causalidad fenoménica como el único concepto válido de causalidad y el existente determinable en el fenómeno como el todo de la existencia. Así, Maimon pone en duda que los juicios dinámicos expresen aún verdadera necesidad y le reprocha a Kant que no haya marcado una distancia suficiente entre síntesis matemática (necesaria) y síntesis dinámica (indeterminada y, a fin de cuentas, arbitraria). «Es necesario, en general, que todo contingente dado tenga otro contingente dado como antecedente, pero en absoluto está determinado *a priori* que sean tales o cuales fenómenos los que se encuentren vinculados de este modo. Por tanto, podríamos hablar a la vez, sin contradecirnos, el lenguaje de Hume y el de Kant: todo fenómeno tiene necesariamente una causa, pero *a priori* no importa qué, entre lo empírico, pueda ser la causa y qué el efecto»[22]. Y, de hecho, en el § 22 de los *Prolegómenos*, Kant consiente en hablar *también* el lenguaje de Hume: las proposiciones de experiencia son, con toda seguridad, siempre contingentes, pero la experiencia no muestra que el calor de la piedra siga *necesariamente* a la iluminación del sol (IV, 305). ¿Qué tiene de escandaloso esta necesidad en el corazón de la contingencia? En el fondo, lo que Maimon no admite es lo que de irreductiblemente *sintético* hay en los juicios sintéticos *a priori*, –que la existencia (tanto en la *Crítica* como en los escritos pre-críticos) nunca se deje construir y siga siendo un polo indeterminable. Desde entonces, ¿no es irrisorio hablar de «necesidad», pregunta Maimon, cuando los términos vinculados son separables y se encuentran unidos únicamente por la imaginación, –cuando resulta imposible instituir una derivación inteligible del uno al otro? Si las partes de una síntesis son enteramente separables, «no es porque se hallen vinculadas entre sí por una necesidad objetiva, sino por mera coexistencia en el tiempo y en el espacio. La síntesis queda entonces sin fundamento, es arbitraria... no nos proporciona un verdadero objeto (*essentia realis*), sino un *totum* de caracteres donde no podemos distinguir ni un sujeto, ni un predicado propiamente dichos»[23]. Resumiendo, Kant, más próximo a Hume de lo que cree, sería menos coherente que éste, al pretender hacer que una mera síntesis de la imaginación engendre pseudo-necesidad objetiva[24].

Toda esta crítica supone que la necesidad de que se trata en las Analogías *debería* concernir a la existencia misma y no a las relaciones de existencia de las cosas en el fenómeno. Maimon tendría razón al señalar «la irremediable subjetividad de los juicios de experiencia», en la misma medida en que Hume «actúa de un modo por entero correcto» (*tat er ganz Recht*) al denunciar una ilusión en la necesidad causal, desde el momento en que la concebía al nivel de las cosas en sí, «pues, cuando se trata de las cosas en sí y sus determinaciones en cuanto tales, no podemos saber cómo y por qué, a partir del hecho de que una cosa A sea puesta, otra cosa B deba ser puesta también necesaria-

[22] Guéroult, *Maïmon*, pp. 45-6.
[23] *Ibid.*, p. 47.
[24] Cf. la crítica que Fichte hace respecto de este punto a Maimon en *Grundriss.*, 388, trad. Philonenko, p. 223.

mente» (*KpV*, V, 57). Si así fuese, las Analogías tan sólo serían una réplica aberrante a la crítica de Hume y únicamente instaurarían reglas ilusorias de necesidad... Pero esta decepción procede del hecho de que exigimos demasiado, –o más bien del hecho de que exigimos lo imposible. En resumen, Maimon le reprocha a la filosofía crítica su excesiva modestia y ve en ella el origen de dificultades insolubles: ¿cómo pueden simples conceptos del entendimiento prescribirle leyes a la naturaleza previamente dada? «Respondo aquí: todo esto ocurre tan sólo con respecto a un conocimiento de experiencia que sólo es posible bajo estas condiciones, luego bajo un punto de vista subjetivo, que es, no obstante, al mismo tiempo objetivamente válido, porque los objetos no son cosas en sí mismas, sino meros fenómenos...» (Carta a M. Herz, 26 de abril de 1789, XI, 51). ¿Por qué denunciar como paradojas las únicas condiciones posibles bajo las que podemos hablar de «objetos»? Porque tan sólo vemos en el fenómeno la donación de las *cosas* en la intuición sensible, como si Kant hubiese sostenido que, para nosotros, las *cosas* resultan estar dadas en el espacio y el tiempo, y que tan sólo podemos comprenderlas fragmentariamente. Confundimos entonces fenomenalismo y fenomenalidad; consideramos como una operación quirúrgica extravagante en «teoría del conocimiento» lo que tan sólo es un nuevo reglaje ontológico que justamente debe permitirnos pensar la posibilidad de juicios necesarios (cf. *Prolegómenos*, Anotación III al § 13, IV, 291). No tiene nada de sorprendente entonces que la fenomenalidad parezca incompatible con las relaciones necesarias que en realidad estaba destinada a hacer pensables. Si seguimos adoptando los presupuestos de Hume, Kant tan sólo es un Hume inconsecuente. Pues el dogmatismo implícito de Hume, que «hace de los límites de nuestra razón los límites de la posibilidad de las cosas mismas» (*Proleg.*, § 57, IV, 351), es de la misma naturaleza que el dogmatismo explícito de los metafísicos. Como ellos, no reconoce de manera expresa cosas en sí, puesto que su crítica supone que sólo nuestro conocimiento posible alcanza a las cosas en sí; como ellos aún, pero esta vez de modo explícito, sostiene que «nuestra intuición en el espacio y el tiempo es la única intuición posible». Volvemos a encontrar aquí la complicidad entre la Tesis y la Antítesis.

En cambio, las Antinomias bastan para mostrar cómo el post-kantismo, incluso cuando pretende completar la revolución copernicana, sigue estando más acá de la *Crítica*: condena a esta tan sólo en la medida en que le asignó a la revolución copernicana un programa que no era el suyo. «Las Antinomias de la razón pura pueden proporcionarnos una buena piedra de toque –y esto quizás convencerá (a Maimon)– de la imposibilidad de considerar al entendimiento humano como específicamente homogéneo con el entendimiento divino y diferente de él tan sólo por limitación (*Einschränkung*), es decir, en cuanto al grado, –por el hecho de que el entendimiento humano no pueda ser considerado, a semejanza de éste, como un poder de intuir, sino solamente de pensar, que para producir el conocimiento debe tener de su lado –o mejor, como materia– un poder por completo diferente de intuición (o receptividad), –y por el hecho de que, dado que esta intuición tan sólo nos proporciona

meros fenómenos y la cosa misma es un simple concepto de la razón, las Antinomias, que nacen por entero de la confusión de ambos, nunca pueden ser resueltas, a menos que deduzcamos la posibilidad de proposiciones sintéticas *a priori* según mis principios» (Carta a M. Herz, *ibid.*, XI, 54). ¿De qué sirve lamentar que el saber ya no alcance las cosas mismas y proclamar que, en consecuencia, no podría comprender su necesidad, puesto que las «cosas mismas» han quedado fuera de juego precisamente para salvaguardar la idea de necesidad? Si bien pretendemos acabar la revolución copernicana, lo cierto es que seguimos siendo ptolemaicos y la comprendemos bajo la forma de aquella paradoja que hace a Hegel sorprenderse, en el Prólogo a la *Fenomenología*, de que haya podido ser tan sólo formulada: un saber que ya no es «verdadero» y sigue siendo «verídico».

Paradoja que se vuelve insostenible con los juicios dinámicos. Brunschvicg lo subraya en *La modalidad del juicio* comentando –favorablemente– a Maimon: «La deducción no puede dejar de ser incompetente en cuanto a la existencia de lo que ya no se concibe en el espíritu, de lo que debe serle dado como exterior; alcanzará, si se quiere, la posibilidad de la realidad; pero la realidad de la realidad se encuentra fuera de su alcance... si el espacio y el tiempo son *a priori*, los fenómenos que los llenan... son donaciones contingentes que no tienen relación con una determinación intelectual, sea cual sea» (*M.J.*, p. 67). En esta línea, añade Brunschvicg, Fichte emprenderá la fundación de la crítica, de modo que pueda abrazar la «esfera de la realidad». Intentemos interpretar esta exigencia *en términos kantianos*. ¿De qué *realidad* se trata entonces? Ciertamente no de la «*Realität*» que Kant llega a concederle a las cosas en sí, sin duda con la imprecisión ontológica que Gottfried Martin pone de manifiesto[25]: esta «*Realität*» es otro nombre para su independencia absoluta con respecto a la representación. ¿Se trata entonces de la «*realitas phaenomenon*» de las Anticipaciones de la percepción? Beck la opone de manera explícita a la «*absolute Sachheit*» (precisamente en la carta en que denuncia ante el maestro «las locuras» que difunde Fichte): cuando hablo de la realidad como síntesis de la sensación, quiero decir que «la coseidad de una cosa (*Sachheit eines Dinges*), lo real del fenómeno que me afecta y que esta sensación produce en mí, es siempre una magnitud (intensiva), –por tanto, precisamente, que una coseidad absoluta (que no sería una magnitud, como quería Descartes, al sostener que la materia llena un espacio por su mera existencia) no significa nada» (24 de junio de 1797, XII, p. 174). La realidad que es posible construir *a priori* es sólo homónima respecto de esta

[25] «Hemos de decir que si bien Kant aplica el término *Realität* tanto a los fenómenos como a las cosas en sí, nunca ha renegado de su reflexión sobre la posibilidad de esta doble aplicación» (G. Martin, *Science moderne*, trad., pp. 218-9). Martin señala al igual que en B 382 Kant emplea «*Wirklichkeit*» (realidad efectiva) para designar la realidad de lo suprasensible. ¿Quiere esto decir, no obstante, que Kant usa de modo indiferente términos ontológicos a propósito de fenómenos y cosas en sí? La frase de B 382 prosigue: «No nos queda más que la analogía» para formarnos un concepto de seres inteligibles. Sólo por analogía aplicamos todos nuestros conceptos a lo suprasensible, –y sin riesgo de equívoco, pues lo suprasensible es ante todo lo que nos autoriza a pensar «en otro sentido o en otra relación» (*Grundl.* IV, 456) como el mismo contenido o el mismo término.

«realidad» en sí. Ahora bien, los negadores de la incognoscibilidad de la cosa en sí pretenden acceder justamente a la «*absolute Sachheit*». O bien la cosa misma, o bien la apariencia: todos ellos nos llevan a esta alternativa.

Realista trascendental consecuente, Maimon elige el segundo partido. «Acaba en el escepticismo», constata Guéroult, «pues debe abandonar la tesis del realismo del fenómeno que, estableciendo el carácter radicalmente fenoménico de la naturaleza... fundaba la realidad del fenómeno en cuanto tal en las condiciones que le son inmanentes... (Maimon) se ve fatalmente conducido a colocar fuera del fenómeno su fundamento constitutivo y el de sus leyes. El fenómeno pierde de forma inmediata su autonomía y su *realidad*, se convierte en una apariencia»[26]. Seguir siendo realista trascendental, aceptando de palabra el concepto kantiano de «fenómeno», conduce, en efecto, a plantear exigencias para la constitución de la objetividad empírica que el «fenómeno» en sentido kantiano tenía como objetivo eludir. Así, Maimon piensa que la verdad del principio de causalidad –como relación de una causa y un efecto discontinuos en *apariencia*, para la percepción– es la continuidad del fenómeno. Pero esta contextualización de la causalidad sobre el fondo de la continuidad (perceptible tan sólo en el límite) entraña «fatalmente» una constatación de impotencia. Por lo demás, volveremos a encontrar esta vinculación entre la negación de la cosa en sí y del fenomenalismo en la epistemología escéptica del siglo XIX, en particular en Avenarius y Mach[27].

El ejemplo de Brunschvicg muestra, con el mismo derecho, que la crítica «idealista» de Kant tan sólo es una de las formas de la Apariencia trascendental. En la lectura que hace de éste, Brunschvicg celebra el triunfo de «la idea crítica» allí donde el texto le parece compatible con la exclusión de la cosa en sí. La causalidad ya no es más que una relación, he aquí una de las conquistas definitivas del criticismo[28]. Y si el autor menciona el reconocimiento de la ininteligibilidad de la relación causal en los escritos pre-críticos, es sólo para ver en ella un problema que las Analogías debían resolver: «Por tanto, en el laborioso periodo que precede a la aparición de la *Crítica*, la ventaja que obtiene Kant habría consistido en llevar el mal hasta el exceso del que debe surgir el remedio»[29]. Pero, ¿cómo comprender entonces el modo en que, tras haber destruido el concepto «dogmático» de causalidad, Kant se vale a continuación «del pretexto del carácter dinámico que le atribuye (a la tercera

---

[26] Guérault, *op. cit.*, p. 137.

[27] «Al no conocer por experiencia la fuerza como causa del movimiento, ignoramos igualmente la necesidad del fenómeno movimiento. Todo lo que sabemos es que uno sigue al otro»; «En la naturaleza no hay ni causa ni efecto». Lenin, que cita estos textos en *Matérialisme et empiriocriticisme* (pp. 138-9 [trad. esp. *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria,* Barcelona, Grijalbo, 1974]), le recuerda a los positivistas que Kant no era Hume (p. 93). Pero él mismo interpreta el *fenómeno* (kantiano) como «fenomenalista». Sin ello, ¿cómo pensaría que basta con considerar la cosa en sí como cognoscible para que se desvanezca todo relativismo? Este optimismo se basa en el mismo contrasentido que el pesimismo de Mach.

[28] Brunschvicg, *Expérience humaine*, p. 274.

[29] *Ibid.*, p. 258.

Antinomia) para romper la cadena del idealismo trascendental»[30]? Tan sólo puede tratarse de una inconsecuencia: «la causalidad va a evadirse fuera del tiempo, que es lo único que le asegura un verdadero asiento». En efecto, «el método por el que la *Crítica* justifica la validez de la causalidad en el dominio de la experiencia impide extraer nada de la forma de la causalidad mientras falte la intuición en el espacio y en el tiempo» (*Exp. Humana*, p. 274). Ahora bien, Kant no es de esta opinión. Si el uso empírico del principio de causalidad no nos autoriza a transferirlo más allá de la experiencia posible, de ningún modo impide, en cambio, que se le confiera a continuación una «significación» suprasensible. Más aún, anuncia esto antes bien que excluirlo. «Si, como Hume, le hubiese quitado al concepto de causalidad la realidad objetiva en el uso teórico no sólo con respecto a las cosas en sí (lo suprasensible), sino además con respecto a los objetos de los sentidos, éste habría perdido toda significación... y, como de nada no podemos hacer ningún uso, el uso práctico de un concepto teóricamente nulo hubiese resultado absurdo» (*KpV*, V, 56). Despreciando la letra, Brunschvicg confunde así la validez teórica del concepto puro de causalidad con el concepto mismo; considera como definición de la causalidad «*überhaupt*» lo que para Kant constituía tan sólo su primera «significación». Brevemente, piensa inscribir en el fenómeno la misma *verdad* que Eberhard situaba en lo inteligible.

Negándose a reconocer la irreductibilidad de la existencia, las nuevas filosofías trascendentales creen prolongar a Kant o depurar «el sistema kantiano» de un concepto que proclaman «dogmático»: de hecho, continúan en el nivel de una problemática *dogmática en sentido kantiano*[31]. El núcleo de «dogmatismo» que creen descubrir en la Dialéctica Trascendental es en realidad la garantía que se adopta contra cualquier retorno al dogmatismo inconsciente. Pues, una vez que nos hemos convencido de que las cosas mismas, «*nach dem Dasein*», no son justificables –por definición– desde las leyes del fenómeno, se hace imposible cualquier contaminación entre ciencia y saber ontológico –y la cosmología racional se hunde. Además, como las ciencias ya no pretenden heredar la presunción del Saber absoluto, ya no corremos el riesgo de pensar la experiencia como un saber menor. Así, la metafísica puede reconocer por fin el dominio que le es propio, al mismo tiempo que (y porque) la experiencia adquiere su «verdad» autónoma. Esta es la conclusión de las Antinomias dinámicas: «Nuestra intención es... restringir también la ley del uso meramente empírico del entendimiento, para que no decida sobre la posibilidad de las cosas en general y no considere lo inteligible como imposible, incluso si no lo utilizamos para la explicación de los fenómenos» (B 379-80).

[30] Brunschvicg, *Âges de l'intelligence*, p. 114 [trad. esp. *Las edades de la inteligencia*, Buenos Aires, Hachette, 1955].

[31] Cf. Vuillemin, *Héritage kantien*, pp. 49-50; Guéroult, *Maïmon*, pp. 130-1. La *Crítica*, asegura Kant, es el único medio para impedir la reducción del mundo sensible a una mera apariencia y denunciar la Apariencia trascendental (promoción de los fenómenos al rango de cosas en sí), –lo cual deja entender que fenomenalismo y dogmatismo (en el sentido corriente) proceden del mismo tronco (*Proleg.*, IV, 292).

Por el contrario, el idealismo piensa que no podríamos hablar de «verdad» «en el fenómeno» sin hacer un juego de palabras, en la medida en que lo hacemos perfilarse sobre una «realidad de la realidad» –en la medida en que no hemos abjurado claramente del «*erste Realgrund*» que Kant, en 1763, colocaba al principio de los posibles (*Einzig.*, B 11, 79). Y es cierto que Kant critica en la Anfibolia esta actitud «intelectualista»: «el entendimiento exige, en primer lugar, que algo sea dado (al menos en el concepto), para poder determinarlo de cierta manera» (B 218), –exigencia que tan sólo tendría sentido si el espacio y el tiempo fuesen el emplazamiento de las cosas en sí. Así, el «intelectualismo» supone como previamente dada la materia de todos los posibles y esta certeza le dispensa de preguntase por la *forma* (o modo de determinación) que podría «hacerla ante todo posible». Por el contrario, la Crítica parte del hecho de que «*únicamente la forma está dada por sí misma*» (B 219). Con ello, no obstante, de ninguna manera reabsorbe la materia en la forma. Ésta precede y hace posible la materia, pero esto no quiere decir que la existencia, en lugar de ser conocida en sí misma, se haya convertido en integralmente determinable a través del espacio y el tiempo, –ni siquiera, como escribe Heidegger, que «el ente que se presenta como fenómeno sea el mismo ente que el ente en sí, y tan sólo pueda ser este ente..., (que) se manifiesta entonces conforme al modo y alcance del poder de receptividad y determinación de que dispone el conocimiento finito»[32]. Esto quiere decir dos cosas: 1º que la forma de la intuición sensible es «originaria» (B 219) –el error del intelectualismo habría consistido en ignorar esta originariedad y avocar lo sensible a la confusión (B 220)–; 2º que nuestro modo de intuición sensible, sin embargo, *no es originario*, «es decir, tal que a través suyo venga dada la existencia del objeto (*Dasein des Objekts*) de la intuición... sino que es dependiente respecto de la existencia del objeto» (B 72). Por tanto, la ruptura con el dogmatismo no consiste de ninguna manera en hacer refluir la «*Realität*» ontológica sobre la objetividad, sino en suponerla como teóricamente indeterminable[33]. La presencia de la cosa en sí en el horizonte tan sólo

[32] Nos parecería más exacto decir que el ente que se presenta como fenómeno puede ser pensado, en otro sentido, como ente en sí. Es exactamente lo que expone Kant en el texto del segundo Prólogo (B 17), que Heidegger cita: la afirmación de la libertad sería absurda si no pudiésemos plantear sin contradicción la voluntad como a la vez libre y sometida a la necesidad natural; ahora bien, esta contradicción se evita desde el momento en que ya no estoy obligado a considerar «el alma humana», en uno y otro caso, con la misma significación. Afirmando que el mismo contenido puede ser considerado también como cosa en sí, no digo que la cosa en sí no sea más que otro nombre para el fenómeno, sino que los «objetos» de pensamiento no deben ser condenados a la abstracción de «cosas» (a su estatuto ontológico uniforme e impreciso), sino que pueden ser contemplados desde dos ángulos. Nos parece imposible resumir este pasaje del Prólogo escribiendo que «el ente en el fenómeno no es distinto de la cosa en sí». El autor cita a continuación, es cierto, un pasaje más convincente con relación a su tesis; pero extraído del *Opus postumum*, no de un texto crítico.

[33] No nos parece que ésta sea la opinión de Vuillemin en *Physique et métaphysique*, donde la «fenomenalización» de la sustancia, por ejemplo, es interpretada como signo de la destrucción de *toda* metafísica por parte de Kant: «Al hacer física la sustancia metafísica, Kant elimina de un solo plumazo las preguntas cosmológicas de la ciencia de la naturaleza» (p. 283). Pero, ¿podemos hablar literalmente de una *transformación* de la sustancia metafísica en

indica que el saber puede decirse legítimamente «verdadero» fuera del campo de seguridad dibujado por la tradición, – e incluso que tan sólo allí puede serlo. Por eso es por lo que no se rechaza el escepticismo oponiendo un «*Possumus*» a un «*Non possumus*», sino mostrando que éste esperaba demasiado como para no sentirse decepcionado[34]. Por eso la interpretación dogmática del pensamiento kantiano comienza con la tentativa de justificar las formas de la intuición ya no con respecto a la experiencia, sino como formas necesarias de las cosas en general. El espacio y el tiempo vuelven a convertirse entonces en *formas subjetivas de todas las cosas*, contrariamente a la lección de la *Crítica*, que hace de ellos *formas objetivas de la intuición*. Por eso, al final, el idealismo trascendental, entendido falsamente como boceto de una génesis dogmática (formas *de todas las cosas*), acaba entonces en el escepticismo o incluso (la forma más sutil del mismo contrasentido) en el repliegue sobre una finitud en que a los iniciados les sería dado escuchar el «Ser» en el fenómeno, como en Dodona la voz del dios.

VI Persistencia, después de Kant, de la confusión entre ontología y ciencia de la naturaleza

Volvamos a la crítica de Brunschvicg. ¿Dogmático impenitente, Kant? Semejante reproche es signo de que el pensamiento «cosmológico» no está desarmado. Tan sólo hablamos de «dogmatismo restaurado» e infidelidad del kantismo a sí mismo en la medida en que juzgamos que todos los problemas mal planteados de la metafísica clásica deberían admitir finalmente una solución en el terreno de la experiencia posible (si somos historiadores de las cien-

«*substantia phaenomenon*»? Krüger observa (*Critique et morale*, p. 47) que Kant no rechaza absolutamente la noción de sustancia metafísica. Y esto queda confirmado por numerosas *Reflexionen*. «*Entelechia*, el primer sustrato, propiamente hablando, o el fundamento de todos los fenómenos, cognoscible por el entendimiento puro. El resto es *substantia phaenomenon*» (*Rx* 5288); «Un fenómeno que es substrato de otros fenómenos tan sólo es sustancia comparativamente. No podemos conocer algo como sustancia en los fenómenos (sólo se trata de un concepto de la apercepción), sino que algo aparece solamente como *substratum* del fenómeno, al que se le atribuye todo en el fenómeno» (*Rx* 5312); «En los fenómenos, cualquier magnitud es simplemente comparativa, en las cosas en sí es absoluta. El entero sistema solar podría estar contenido en una gota de agua; pues, ni en el uno ni en la otra hay un número determinado de partes. Pero un mundo nouménico debe comportar un conjunto determinado de partes. En sí, una gota de agua no puede distinguirse de otra, sino sólo por el lugar. Pero, en la sustancia nouménica, la diferencia es real. Al igual que para la sucesión de las revoluciones anuales platónicas. En un alma, un minuto puede contener lo que un siglo contiene en otra. Pero, en sí, debe haber, sin embargo, más realidad en una que en otra» (*Rx* 6398). Sería demasiado fácil hablar de una supervivencia del dogmatismo a propósito de estos textos, pues no hacen más que precisar una oposición que reaparece sin cesar en la exposición de los diversos aspectos de la Anfibolia: «En un objeto del entendimiento puro... Por el contrario, en el fenómeno...».

[34] «Sólo de un modo muy impropio se puede decir que la *Crítica* refuta al escéptico; por el contrario, le concede todo lo que pide y limita simplemente las pretensiones que en general éste formula, exactamente al igual que el dogmático, respecto de un conocimiento de la cosa en sí, mostrando que semejantes pretensiones no están fundadas» (Fichte, *Grundriss*, trad., p. 223).

cias) o del «*Erscheinung*» (si somos fenomenólogos). Pero, si así fuese, Kant no habría hecho más que cometer (de modo explícito, esta vez) el error inconsciente que pone de manifiesto en los metafísicos anteriores. Lejos de haber destruido la cosmología racional, le habría devuelto su validez, –lo cual sería atribuirle un extraño proyecto a quien creía que el mejor modo en que podría defender a Leibniz era negándose a interpretar la monadología como una «explicación de los fenómenos de la naturaleza»[35]. Por lo demás, esta lectura es incompatible con la solución de las Antinomias. Cuando, en la cuarta Antinomia, la Tesis pretende determinar una existencia necesaria *en el mundo mismo de la experiencia*, en tanto que la Antítesis niega cualquier existencia necesaria *en nombre únicamente de los principios de la experiencia*, ambas revelan que no alcanzan a plantear los problemas metafísicos salvo en el modo de la física, que tan sólo logran pensar el «*Sein*» en el modo del «*Welt*». Ninguna de las dos entrevé aún la disociación para la que el entero pensamiento clásico habría permanecido ciego. – Spinoza distingue perfectamente entre extensión atributo y extensión divisible, entre eternidad y duración, en términos que podrían evocar a veces las distinciones kantianas[36], –pero se trata de una heterogeneidad aparente, puesto que duración y extensión divisible, incluso en tanto que marcas de nuestra finitud, se hallan inscritas necesariamente en el Ser único. Incluso cuando los metafísicos creacionistas (Descartes, Malebranche) distinguen entre las nociones según conciernan a lo creado o a lo increado, esta diferencia se lleva a cabo en el interior de un mismo género. Cierto, «el nombre de sustancia no es unívoco desde el punto de vista de Dios y de las criaturas» (*Principia*, I, § 51), pero sustancias creadas y sustancia infinita no dejan de repartirse el campo de la misma existencia, y la frontera nunca separa más que dos regiones del Ser. Aquí no hay ninguna prefiguración de la heterogeneidad radical entre el mundo y el Ser instituida por Kant; Guéroult muestra que, allí mismo donde Malebranche, distinguiendo entre la existencia de seres finitos y sus propiedades, parece anunciar a Kant, sigue estando en realidad más próximo de Spinoza y Hegel[37]. Mientras

[35] *Anfangsg.*, IV, 507. *Eberhard*, VIII, 248.

[36] «Dios no admite ni derecha ni izquierda, no está en ningún lugar, sino por esencia en todas partes... Dios no se manifiesta fuera del mundo en un espacio imaginario que construyamos por entero» (Spinoza, Carta 75 a Oldenburg). Sobre la diferencia entre eternidad y duración, cf. *Cogitata metaphysica* (Pl., pp. 322-3), donde Spinoza critica a quienes han atribuido a Dios la duración por haber distinguido su esencia de su existencia: «Llamo a esta existencia infinita eternidad y tan sólo hay que atribuírsela a Dios y no a las cosas creadas, incluso si su duración fuese ilimitada en ambos sentidos». Esto no impide que para Spinoza la extensión infinita sea la sustancia de los cuerpos y haya continuidad entre la existencia infinita y la existencia finita de las cosas que duran (cf. Guéroult, *Malebranche*, I, p. 278).

[37] Malebranche afirma que mediante la idea podemos conocer las determinaciones de la cosa finita representada por dicha idea, pero nada con respecto a la existencia de la cosa. «La existencia», pregunta Guéroult, «¿no es entonces esta posición absoluta cuya presencia o ausencia no cambia nada en la naturaleza o en la perfección de la idea?» (*op. cit.*, p. 281). Hemos de responder que no: la heterogeneidad radical entre creado e increado, finito e infinito no tiene nada que ver en la irreductibilidad de la existencia al concepto y no impide que Malbranche retome la prueba ontológica «en los términos más tradicionales». Por profundo que sea el corte de la Creación, no anuncia la división entre sensible y suprasensible: lo increado de los clásicos no es lo suprasensible kantiano.

admitamos tan sólo una mera degradación entre existencia-finita (o indefinida) y existencia-infinita, no podrá haber solución de continuidad ontológica entre el mundo y el Ser.

Puesto que instaura por primera vez esta solución de continuidad, el idealismo trascendental da solución a las antinomias, – y no porque haya sugerido atribuir un sentido exclusivamente «físico» a los conceptos metafísicos. La «contra-experimentación» impide por el contrario este contrasentido respecto de la hipótesis copernicana; comenzando por indicar que lo «suprasensible» bien podría haber sido hasta aquí sólo una extrapolación a partir de lo sensible, esboza la separación entre el «dominio» (*Gebiet*) de esto y el «campo» (*Feld*) de aquello. Acusar a Kant de no haber roto con la metafísica dogmática muestra además que no nos hemos apartado de la idea (antikantiana por excelencia) según la cual el dogmatismo fue «la metafísica» y su destrucción debería significar, por tanto, la muerte de «la metafísica». Sorprendiéndose de que el autor no se haya atrevido a renegar de «la metafísica» o escandalizándose de que haya conservado sus vestigios, críticos y comentaristas confiesan que continúan pensando «cosmológicamente» y que creen que pueden decidir siempre en términos absolutos al nivel de los fenómenos. ¿No confiesa Brunschvicg este dogmatismo cuando toma el partido de la Antítesis? Allí, en las Tesis, «el realismo de lo inteligible, la visión arcaica de un mundo dado como finito en el espacio y en el tiempo», –aquí, en la Antítesis, «el idealismo de la inteligencia que no deja de proseguir la obra de coordinación analítica...» (*Edades de la inteligencia*, p. 113).

VII Originalidad de la cuarta Antinomia, el mundo disjunto de la existencia; lo extramundano como totalmente otro

La cuarta Antinomia es en definitiva la más iluminadora de todas respecto de esta confusión entre ontología y ciencia de la naturaleza, que impide el despliegue de la metafísica. Ciertamente, tanto la Tesis como la Antítesis evitan usar conceptos ontológicos[38]; sin embargo, una y otra consideran que es posible reglar una pregunta propiamente ontológica en el terreno de la experiencia: ¿hay un ser necesario? Más aún, suponen que la necesidad, concepto puramente modal, es asignable como propiedad objetiva de una cosa, cuando «de ningún modo podemos formarnos el concepto de una cosa absolutamente necesaria en cuanto tal, pues se trata de un mero concepto de modalidad, que no es una propiedad de la cosa, sino que contiene simplemente la vinculación de la representación de la cosa con la facultad de conocer, la referencia al sujeto»[39].

[38] «Para probar la existencia de un Ser necesario, no debo utilizar aquí ningún otro argumento sino el cosmológico... Si, ascendiendo en la serie de los fenómenos, pensamos encontrar dificultades en cuanto a la existencia de una causa suprema absolutamente necesaria, éstas no deben basarse en meros conceptos de la existencia de una cosa en general y, por tanto, no deben ser ontológicas...» (Anotación sobre la cuarta antinomia, B 316-7).

[39] *Preissch.*, XX, 304. «Los principios de la modalidad no expresan, respecto de un concepto,

Según la Tesis, *toda* la serie descansa necesariamente en un incondicionado, puesto que está formada por contingentes, luego por condicionados. Según la Antítesis, como toda la *serie* está formada por condicionados, la regresión no podría alcanzar un ser necesario. De este modo, tanto en un caso como en el otro se escamotea la pregunta previa: ¿tiene la regresión en la serie alguna relación con la representación de un ser absolutamente necesario?; el ser necesario, ¿es (o debería ser) un ser mundano? Se da una notable diferencia con la tercera Antinomia, que respondía a la pregunta: ¿podemos encontrar, por medio de la regresión, un ser *cuya causalidad* no sea condicionada? En primer lugar, la tercera Antítesis admitía que, si hubiese una libertad trascendental, esta no debería situarse fuera del mundo, «aunque siempre persiste la pretensión temeraria de admitir, fuera del conjunto de todas las intuiciones posibles, un objeto que no puede estar dado en ninguna percepción posible» (B 313). La cuarta Antítesis, puesto que supera el plano cosmológico, va más lejos y pretende refutar la posibilidad de una causa del mundo en el mundo *o fuera del mundo* (B 315). – En segundo lugar, en la tercera Antinomia el ser libre era, por hipótesis, un ser del mundo; por tanto, podía parecer que *su propiedad* de comenzar absolutamente una acción pudiera establecerse o desestimarse «mundanamente»: «En la libertad, la cosa misma pertenecía, sin embargo, como causa (*substantia phaenomenon*) a la serie de los fenómenos y únicamente su causalidad debía pensarse como inteligible, pero aquí el ser necesario debería pensarse por entero fuera de la serie del mundo sensible (*ens extramundanum*) y como meramente inteligible» (B 379). Desde entonces, la confusión resulta más manifiesta: esta vez debe concederse la regresión empírica, o denegársele la existencia a un ser (y no ya a una de sus propiedades) tal que no puede ser determinado, sin embargo, con ayuda de ninguna intuición. La última Idea cosmológica ya no es cosmológica, por tanto, más que por el nombre y es fácil comprender que su realidad objetiva no pueda descansar en el acabamiento de la serie empírica. Es también la única cuyo análisis «nos permite arriesgar un paso (*Schritt zu wagen*)» fuera de lo sensible (B 382), –la única que anuncia la posibilidad de una «ruptura completa» («*gänzlich abbricht*», *Proleg.*, § 55) con la serie del mundo sensible.

Por otra parte, esta superación de la problemática cosmológica en el interior mismo de la cosmología queda claramente indicada mediante una modificación estructural que, en la quinta sección de la *D.T.*, indica la originalidad

nada más que la acción de la facultad de conocimiento por la cual es producido. Ahora bien, en matemática, llamamos postulado a la proposición práctica que no contiene más que la síntesis por la que nos damos en primer lugar un objeto y producimos su concepto: describir un círculo sobre una superficie con una línea dada a partir de un punto dado; y una proposición de este género no podría ser probada, puesto que el procedimiento que exige es precisamente aquél por el que producimos en primer lugar el concepto de semejante figura. Podemos postular con el mismo derecho, pues, los principios de la modalidad, ya que no aumentan el concepto de cosas en general, sino que tan sólo indican la manera en que (el concepto) se encuentra vinculado en general con la facultad de conocer» (B 198). Considerando la necesidad como una propiedad de la cosa, la cuarta Antinomia contraviene abiertamente, pues, los Principios del entendimiento.

de la cuarta Antinomia. En las otras tres Antinomias la Antítesis supone una totalidad tal que la regresión empírica es incapaz de recorrerla por entero, y la Tesis una totalidad limitada arbitrariamente, tal que la regresión empírica debe superarla de modo necesario. En la cuarta Antinomia se produce algo inverso, –esta vez es prueba de que no se trata de una totalidad intuitiva, sino del «todo» del Ser. «Si admitís un ser absolutamente necesario (ya sea el mundo mismo, o algo del mundo, o la causa del mundo), entonces lo situaréis en un tiempo infinitamente alejado de cualquier punto del tiempo dado, pues de otra manera dependería de una existencia distinta y más antigua. Pero entonces, esta existencia (*diese Existenz*) resulta inaccesible para vuestro concepto empírico y demasiado grande para que podáis alcanzarla jamás prolongando un *regressus*» (B 337). Suponiendo una existencia necesaria, la Tesis afirma, por tanto, que la regresión debe llegar *hasta allí*, y no que deba *limitarse allí*; ahora bien, como se la prosigue *indefinidamente*, la regresión no puede alcanzar el punto fijado *en el infinito*, –lejos de superar la totalidad, como ocurría antes. La Tesis plantea, ahora, una totalidad «demasiado grande», –suponiendo que la palabra «totalidad» todavía pueda aplicarse aquí (*diese Existenz ist zu gross*). La Antítesis, por el contrario, en lugar de suponer un mundo «demasiado grande para nuestro concepto», toma ahora en consideración una «existencia» demasiado pequeña para el concepto de ser necesario. Antes, la Tesis fracasaba porque se veía obligada a una superación de la totalidad que pretendía darse, –la Antítesis, porque no se hallaba en condiciones de sintetizar esta totalidad. En la cuarta Antinomia la dificultad ya no se encuentra aquí. Ahora, la Tesis fracasa porque supone *de hecho* un más allá inaccesible, –la Antítesis, porque la «existencia dada» de la que parte resulta inadecuada para la existencia necesaria que se solicita y «os obliga a buscar siempre todavía otra existencia de la que depende». Con ello se hace manifiesta la diferencia «*toto genere*» entre el *mundo* y la *existencia*; esta oposición de la cuarta Antinomia con las otras tres hace por fin explicable la limitación suprema del pensamiento cosmológico y, no obstante, abiertamente errónea la referencia subrepticia de lo extramundano a lo mundano. «La cuarta Antinomia... No hay nada necesario en la serie del tiempo. Pero lo que contiene el fundamento de los fenómenos no se encuentra en la serie del tiempo y puede, por tanto, tener una causalidad sin comienzo y ser necesario» (*Rx* 5949). El concepto de «ser necesario» tan sólo está fuera del mundo y no es justificable, *por tanto,* desde ninguna ontología. O aún: con toda evidencia, al entendimiento no le corresponde cumplir la tarea que parece proponerle la razón: «El concepto de un ser absolutamente necesario es ciertamente una Idea indispensable de la razón, pero un concepto problemático inaccesible para el entendimiento humano... Al entendimiento le resulta difícil hacer aquí con sus conceptos lo mismo que la razón» (*KU*, § 76, V, 403).

La Antítesis desemboca, pues, en la idea de que lo extramundano debe ser pensado como *totalmente otro*. Nada menos. Por ello, el análisis de la Idea teológica en modo alguno nos hurtará el derecho a admitir una existencia

necesaria fuera de lo sensible[40], sino sólo el de suponer (y pretender conocer) un *objeto* suprasensible. Refutar una teología trascendental significa establecer ante todo que el «ser necesario» no tiene nada de un ente, que de ninguna manera le conviene la objetividad. Ya al comienzo de los *Träume* se señalaba esta diferencia de naturaleza entre el «ser necesario» y los *objetos* suprasensibles: «Se verificará con facilidad que hablo aquí de espíritus que pertenecen en tanto que partes al todo del mundo, y no del espíritu infinito, autor y conservador del mundo. El concepto de su naturaleza espiritual no plantea dificultades porque es puramente negativo y consiste en que en él se niegan las propiedades de la materia que convienen a una sustancia infinita y absolutamente necesaria» (II, 321, nota). Tal como los «espíritus» en los *Träume*, los «objetos suprasensibles» (propiamente hablando) todavía podrían pertenecer a un «mundo» o a un «reino», –brevemente, quedar integrados en una «vinculación sistemática». Por el contrario, el «ser originario, necesario», es «*causa peregrina*» (*Rx* 4217), «*extramundanum*» por definición. Y no nos dejemos engañar por la imagen espacial: «Esto no significa que haya un lugar fuera de este mundo, sino que no forma parte del mundo en cuanto universo. El ser originario no está *en comercio* con ninguna cosa, aunque se halle *en relación* (*in nexu*) con todas las cosas, pues es su principio fundamental» (*Meta.*, Reicke, 393). Pero la conservación de esta relación enigmática no impide que las palabras ya no tengan el mismo sentido en uno y otro lugar. Así, la cosmología racional pretende determinar el todo de los fenómenos como si se tratase de la «*omnitudo realitatis*». Ahora bien, «el todo de la naturaleza no es el todo (*das All der Natur ist nicht das Ganze*). El primer concepto es negativo: sin excepción, todos y cada uno; el segundo, positivo: concepto de un *quantum* como *completum*» (*Rx* 5992). Las «almas piadosas» hablan de un tránsito del tiempo a la eternidad; palabras ambiguas que sugieren que el último día del mundo será la entrada en la eternidad. Ahora bien, «el tiempo está en el mundo» (Reicke, 424) y, así como no ha habido un comienzo del mundo, no puede haber un final. Si tomamos al pie de la letra las palabras del Ángel del Apocalipsis («En adelante ya no habrá tiempo»), tenemos que aventurarnos a decir que el Ángel, «con su voz de siete truenos, habría gritado un sinsentido... Que sobrevenga alguna vez un punto del tiempo en que cese todo cambio (y en consecuencia el tiempo mismo) es una representación que subleva a la imaginación» (*Ende aller Dinge*, VIII, 333-4). El día de cólera «en que el cielo mismo se hundirá... no será, ciertamente, el último día: tendrá que haber a continuación otros días distintos». Pero la

[40] En *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* se indica la diferencia de naturaleza entre el Ser necesario y los «objetos» suprasensibles. «Podemos pensar muchas cosas suprasensibles (pues los objetos de los sentidos no agotan, sin embargo, todo el campo de la posibilidad) allí donde la razón, a pesar de todo, no siente ninguna necesidad de extenderse hasta ellas y, menos aún, de admitir su existencia... Con el concepto de un Ser primero, como inteligencia suprema y, al mismo tiempo, como Soberano Bien, sucede algo completamente distinto. Pues, además de que nuestra razón experimenta ya la necesidad de poner el concepto de lo ilimitado como fundamento del concepto de todo lo limitado, luego de todas las demás cosas, esta necesidad le lleva también a la presuposición de *su existencia*...» (VIII, 137-8).

fabulación religiosa, para sustituir la angustia por el miedo, lo sublime por la superstición, querría convencernos de que se trata tan sólo del tránsito de un «*territorium*» a otro. Igualmente, todos los «mundos encantados» que han forjado los metafísicos desde Platón hasta Leibniz son condenables no tanto por ficticios cuanto en la medida en que siguen siendo mundos. Ya en los *Träume* este prejuicio explicaba la génesis de ultramundos y justificaba la asimilación entre metafísicos y visionarios. Si los últimos son «candidatos al manicomio», esto no significa que en cuanto pensamiento el «*Geisterwelt*» sea en sí mismo una locura. No podemos rechazar *a priori* su posibilidad y negar que haya, quizás, una comunicación entre los espíritus y los hombres; pero el hombre, entonces, no tendría conciencia de ello. «Estas representaciones de espíritus pueden pasar a la conciencia personal del hombre, ciertamente no de modo inmediato, pero de tal manera que, según la ley de asociación de los conceptos, hagan surgir las mismas imágenes a las que se encuentran ligadas y despierten representaciones análogas de nuestros sentidos, que no son el concepto mismo de espíritu, sino solamente el símbolo de éste...; así, el geómetra representa el tiempo por medio de una línea, aunque el espacio y el tiempo concuerden en sus relaciones y, por tanto, de modo analógico, pero nunca cualitativo; la representación de la eternidad divina adopta entonces, incluso entre los filósofos, la apariencia de un tiempo infinito, incluso si nos cuidamos de no confundirlos» (II, 339). Las imágenes (*Phantasien*) no son, pues, en sí mismas irracionales; la irracionalidad comienza cuando olvido que tan sólo pueden ser una traducción «mundana» y siempre incierta de lo extramundano, pues «si Dios hablase verdaderamente al hombre, éste nunca podría saber si es Dios quien le habla»[41].

Por tanto, el paso que al final de las Antinomias se prepara a arriesgar fuera del mundo sensible no tiene nada en común con el «salto mortal» (*kühne Schwung*) de Jacobi[42]; el reconocimiento de la *alteridad* radical no

[41] *Streit.*, VII, 63 [trad. esp. *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004].

[42] «Afirmo que para el hombre hay un vínculo tan evidente como inconcebible de lo sensible con algo suprasensible, de lo natural con algo sobrenatural, que, tan pronto como es percibido y conocido con certeza como presente, proporciona una solución satisfactoria a la aparente contradicción de la razón consigo misma. Del mismo modo que todo condicionado se refiere en última instancia a un incondicionado primero y toda sensación a una razón pura, a algo que tiene en sí mismo su vida; así, todo mecanismo se refiere en última instancia a un principio no mecánico de la manifestación y el encadenamiento de sus fuerzas, –todo compuesto a la inseparabilidad de un no-compuesto, –todo lo que ocurre según las leyes de la naturaleza física a un Ser libre, que no resulta de nada, que actúa originalmente, –los universales a los particulares, –la individualidad a la persona. Y estos conocimientos, en mi opinión, nacen de la intuición inmediata que tiene el ser racional de sí mismo, de su vínculo con el Ser originario y con un mundo que depende de él. En cuanto a la cuestión de saber si estos conocimientos son reales o solamente ficticios, si corresponden a la verdad o la ignorancia y la ilusión, la diferencia entre su teoría y mi convicción resulta sorprendente. En su doctrina, la naturaleza y, en general, lo representado (entendida esta palabra en el sentido más general) adoptan la forma de nuestra facultad de representación, determinada interiormente de una vez por todas y de modo inexplicable, de esta manera y no de otra; con ello, no sólo queda suprimido todo conflicto de la razón consigo misma, sino que también se hace posible un sistema coherente de la filosofía pura. Estoy inclinado, por el contrario, a buscar la forma de la razón

tiene nada en común con las *alienaciones* metafísicas que proceden de la ignorancia al respecto. La *Crítica* pone fin a los extravíos metafísicos porque nos prohíbe pensar lo suprasensible como sobrenatural e imaginar lo que debe conservar el valor de «problema» como un país lejano en el que no deberíamos perder la esperanza de desembarcar. Con ello, hace fútiles las «críticas» que le seguirán. Criticar la metafísica, después de Kant, consistirá en denunciarla como mito o como ideología, en asegurarle a los hombres que los ultramundos nacieron en su cabeza, –brevemente, en negar con vehemencia el «*Geisterwelt*», en lugar de sonreír ante la palabrería de los «*Geisterseher*». Este estrépito le concede tan gran honor a aquello que niega como a aquellos a los que pretende desengañar. ¿Para qué mostrar que Dios no existe, si la «existencia» que le conviene o que le convendría es para nosotros, de todos modos, una palabra vacía de sentido? ¿De qué sirve blasfemar, si el más allá no es un allá abajo? ¿Qué importa que Dios haya muerto, si estamos seguros de que está sordo?

humana en la forma general de las cosas; creo ver en cierta medida, y también haberlo mostrado ya en parte, cómo podrían elevarse quizás las diferentes instancias que deben restarle todo carácter hipotético a la afirmación opuesta. Nuestro saber bien podría ser algo totalmente imperfecto, de modo que el saber de nuestro no-saber ni siquiera quedase excluido de él» (Carta de Jacobi a Kant, 16 de noviembre de 1789, XI, 104).

Capítulo V

El Dios de los filósofos y los sabios

La causa del Todo se extiende a las partes. Puesto que la naturaleza del mundo es la causa de la ordenación del mundo entero, será también la causa de sus partes. Si esto es así, es perfecta.
Sexto Empírico, *Adv. Físicos*, I, 118.

I Tres suposiciones posibles con relación a lo suprasensible

Lejos de indicar un retorno al dogmatismo, la solución de las Antinomias dinámicas tan sólo da testimonio de la supervivencia en la *Crítica* de una problemática sobre la existencia, heredada del pre-criticismo. ¿Ocurre lo mismo con la Idea teológica y con la suposición de un Ser supremo (ya no sólo de una existencia absoluta) que lleva a cabo la *Crítica*? La interpretación de Brunschvicg, inadmisible al nivel de las Antinomias, ¿no recobrará aquí su valor? Nos parece, por el contrario, que el análisis del Ideal trascendental la desmiente una vez más: al igual que la solución de las Antinomias dinámicas, el Ideal trascendental no permite que se ponga de manifiesto una concesión a la metafísica del siglo XVII, ni autoriza a que se comprenda la *Crítica* como una génesis idealista de la ciencia, que no habría conseguido librarse de los prestigios de la metafísica.

Resolvamos de inmediato un equívoco. Señalando, como acabamos de hacer, la diferencia entre lo suprasensible y los *objetos* suprasensibles, hemos silenciado deliberadamente las páginas de la Dialéctica de la razón práctica que le conceden al hombre el derecho a *suponer*, en función de la moralidad, los objetos de las Ideas, respecto de los cuales la razón, en su uso teórico, podía admitir con justicia que no eran imposibles. A primera vista, este texto sugiere que la razón práctica vuelve de forma abierta a las aserciones dogmáticas. Ahora bien, si así fuese, obstinarse en distinguir entre ciencia de los límites y nostalgia del dogmatismo sería con toda seguridad un ejercicio bastante vano: en el mejor de los casos, la «ciencia de los límites» sólo sería una etapa entre la «supresión del saber» y la legitimación de la creencia. Pero esta interpretación tan sólo sería legítima si la destrucción de la teología racional

tuviese como único fin dejar campo libre para la teología práctica, reconocida en lo sucesivo como la única posible, –o aún: sería preciso que la Dialéctica Trascendental constituyese tan sólo una propedéutica para la moral y, por tanto, que sólo tuviese sentido polémico y negativo. Ciertamente, ésta es la lectura que parece imponer la famosa frase del segundo Prólogo: «Tuve que suprimir el saber para hacer sitio a la creencia». Pero esta lectura es incompatible con otros textos. Así, cuando en los *Prolegómenos* se evoca la utilidad que puede «tener la disposición de nuestra razón para conceptos trascendentes», Kant matiza considerablemente la afirmación del segundo Prólogo. La utilidad práctica de las tres Ideas es muy indirecta. Tienen por cometido suprimir, respectivamente, el materialismo, el naturalismo y el fatalismo. Con ello, dejan un lugar «fuera del campo de la especulación para las Ideas morales; y esto explicaría en cierta medida (*einigermassen*), según estimo, semejante disposición natural» (*Proleg.*, § 60, IV, 363). Por lo demás, el alcance práctico de la Dialéctica Trascendental es una coyuntura que no pertenece a la metafísica propiamente dicha, sino a la filosofía (*ibid.*). Por tanto, desde el punto de vista arquitectónico es ilegítimo pretender que la crítica teórica se encuentre enteramente subordinada a la moral –y, *a fortiori*, la segunda edición fue víctima de ello. Debemos decir solamente que la relación entre los dos usos de la razón plantea un problema para la filosofía. Es difícil admitir, por tanto, que si la razón emprende la ciencia de sus límites «en el sentido positivo del término» es sólo con vistas a su función práctica. Consideradas en sí mismas, las Ideas trascendentales tienen ante todo significación teórica: «expresan la destinación propia de la razón, a saber, ser un principio de la unidad sistemática para el uso del entendimiento» (IV, § 56, p. 351).

La interpretación que le concede demasiado a la razón práctica y demasiado poco a la razón teórica entraña dos inexactitudes. En primer lugar, supone que la razón práctica tendría el poder de llevar a cabo la postulación de existencia que se le negaba a la razón teórica. En segundo lugar, supone que ésta no podría forjar por sí misma ningún concepto lícito de Dios.

1. Si la Idea del Ser supremo recibe *significación objetiva* en tanto que condición necesaria del Soberano Bien y, con ello, de la moralidad, ya no se trata de la «objetividad» que le confería indebidamente la razón especulativa. Gracias al uso práctico tan sólo aprendo que la Idea de Dios corresponde a un objeto, «sin que pueda mostrar, no obstante, cómo el concepto se refiere al objeto» (*KpV*, V, 135). Ahora bien, para la razón especulativa significaba lo mismo suponer la existencia del Ser supremo y pretender conocerla. La razón práctica disocia el asentimiento (*Fürwahrhalten*) y la pretensión. Ahora ya no se trata del «conocimiento teórico del objeto de estas ideas, sino sólo de saber si tienen objetos en general» (V, 136). Lejos de que los postulados prácticos triunfen allí donde había fracasado la especulación, tan sólo me autorizan a admitir una existencia que la especulación no tenía derecho a suponer, ni menos aún a determinar. Por tanto, hay que distinguir rigurosamente lo *teórico*-dogmático (conocimiento sintético *a priori* injustificado, que desconoce la diferencia entre la existencia dada y la «existencia» de Dios) y lo *práctico*-

dogmático[1]. No se trata de decir que la creencia logre alcanzar lo que el saber erró: la fe moral no sustituye a la «ciencia» del teólogo.

2. En la medida en que se trata de un acto dogmático, la postulación moral es realizada *por la razón teórica* cuando tiene en cuenta las exigencias prácticas. Aunque no se trate de dogmas teóricos, los postulados son «presuposiciones bajo un punto de vista práctico» (V, 132) y «representan una extensión de la razón teórica», que «no permite hacer un uso positivo de ella desde el punto de vista teórico» (*ibid.*, 134)[2]. Así, en la medida en que el postulado es una presuposición y no una creencia ciega, corresponde a la razón teórica formularlo. Prueba de que no cualquier relación de la razón teórica con lo suprasensible es a la fuerza aberrante, –de que su papel puede consistir en señalar el emplazamiento de lo suprasensible sin por ello extender de modo abusivo el campo de los «objetos» conocidos.

Precisemos, ¿cuáles son los enunciados teóricos legítimos que podemos pronunciar con respecto a lo suprasensible?

a) La razón teórica, guiada por el interés práctico, tiene derecho a postular la existencia de Dios. A diferencia de la «necesidad de suponer», esta «necesidad de postular» se funda en un «deber, el deber de considerar algo (el Soberano Bien) como objeto de mi voluntad para trabajar en realizarlo con todas mis fuerzas...» (V, 142).

b) Tiene derecho a afirmar la existencia de Dios contra ateos y escépticos, que consideran falsamente la ausencia de condiciones empíricas de una posibilidad como prueba de imposibilidad (B 508).

c) En la medida en que se reduce únicamente a su poder teórico, le está prohibida, so pena de convertirse en especulativa, la pretensión de determinar el Ser supremo en tanto que existente (por ejemplo, probar su existencia) e incluso admitirlo. Sin embargo, su papel no es sólo negativo: si bien debe dejar el concepto teológico «indeterminado como mero Ideal trascendental», no por ello debe dejar de «pensarlo» (V, 133); si bien no tiene derecho a determinarlo, le queda al menos «el concepto de algo no sensible, que contiene el fundamento último del mundo sensible» (*KU*, § 90, V, 466).

Estas tres «suposiciones» posibles corresponden a tres clases de «hipótesis» que Kant distingue: 1º hipótesis-postulado (*KpV*, V 122); 2º hipótesis puramente polémica (B 503-509); 3º hipótesis-suposición. Así, para explicar el orden en la naturaleza, necesito «suponer una divinidad como causa», pero, como «la conclusión que va de un efecto a una causa determinada es siempre incierta y dudosa, esta suposición nunca puede llevarse a un grado

[1] Cf. *Preissch.*, XX, 301, 305.
[2] «Allí no hubo extensión del conocimiento de objetos suprasensibles dados, pero hubo, sin embargo, una extensión de la razón teórica y su conocimiento con relación a lo suprasensible en general, en la medida en que se vio obligada a admitir que hay semejantes objetos, sin determinarlos más, no obstante, y sin poder extender, por tanto, este conocimiento de los objetos mismos...» (*KpV*, V, 135).

más alto que el de la opinión (*Meinung*) más razonable para nosotros los hombres» (*KpV*, V, 142). Detengámonos en esta última «hipótesis», que no se formula con vistas al uso práctico. Ciertamente, hace posible la postulación en la medida en que determina en vacío el Ser supremo, como objeto en general, con independencia de las condiciones de la intuición; sin ella resultaría imposible postular *a continuación* la existencia de dicho ser. «Si no tuviésemos ante los ojos un concepto problemático –pero, no obstante, inevitable– de la razón, el de un Ser absolutamente necesario», no se trataría de *necesidad*, sino tan sólo de una *inclinación* de la razón pura[3]. Pero podríamos pensar que la postulación práctica hace inútil este «ser de razón». Ahora bien, el concepto vacío sigue siendo indispensable, incluso tras el reconocimiento práctico de la existencia de Dios, precisamente en la medida en que se encuentra vacío y nos impide creer que podríamos conocer a Dios. Si ha de haber una teología moral capaz de suponer la realidad objetiva del concepto, «la teología trascendental, que hasta aquí sólo era problemática, prueba en qué medida es indispensable por la determinación de su concepto y por la censura incesante que ejerce sobre una razón tan a menudo engañada por la sensibilidad...» (B 426). La eternidad sin relación con la duración, la existencia fuera del mundo, la presencia fuera del espacio, ¿cómo no habrían de prestarse estas expresiones a ficciones delirantes, si no fuesen constantemente criticadas por una disciplina que nos recuerda su estricto sentido negativo? La tentación de imaginar lo inimaginable sería entonces demasiado grande. Si la extensión teórica en que se inscribe la postulación no es una extensión del conocimiento, es porque se trata de una «extensión negativa», –no enriquecimiento del saber, sino purificación respecto de los falsos saberes, diagnóstico del antropomorfismo y el fanatismo siempre renacientes (*KpV*, V, 135-6). Por eso es por lo que la crítica de la teología racional deja subsistir una teología trascendental legítima que nos impedirá, *tras la postulación*, volver a caer en el error de los teólogos. Si «los presuntos sabios en teología» creían poder determinar la naturaleza de Dios –cuando ni siquiera tenían fundamento alguno para decidir con respecto a su existencia–, el sentido común, una vez convencido, con todo derecho, de la existencia de Dios, ¿no podría ceder, con mayor razón, a la tentación teórica? Por lo demás, ¿no es así como, desde los griegos, permanecerá ignorada la motivación práctica de la Idea de Dios? Preferirán darle «el esplendor de un presunto descubrimiento de la razón teórica» (V, 141). La crítica de la teología racional no dispensa de prevenir las extravagancias de la teofanía, a las que la prueba moral amenaza con dar libre curso. «El fundamento práctico de la creencia en Dios puede ser perfectamente suficiente: pero son necesarias, sin embargo, razones especulativas *in subsidium* para asegurar (este fundamento) contra las falsas racionalizaciones» (*Rx* 4584). De ahí la utilidad de reconocer el *ens realissimum* como fundamento de todos los seres: si mantenemos a la vista esta cláusula, nos será imposible suponer a Dios como *un ser* y dejarnos tentar por la hiperfísica. El Ideal trascendental impide que la idea de Dios se convierta en un ídolo cuyo contenido sería ex-

[3] *KpV*, V, 142, nota. Cf. V, 136.

traído de la experiencia sensible. «Por abstracto que sea, no puede omitirse en filosofía el concepto trascendental de Dios, como el más real de todos los seres; pues pertenece a la vinculación y, al mismo tiempo, a la depuración de todos los conceptos concretos que pueden entrar más tarde en la teología aplicada y en la doctrina de la religión... La teofanía hace de la Idea de Platón un ídolo que tan sólo por superstición puede ser honrado» (*Vornehme Ton*, VIII, 400-1). Por tanto, la razón práctica no hará más que darle crédito a un objeto de pensamiento que la razón teórica admite ya como una hipótesis «originaria» y «necesaria», que no hay que confundir con el pseudo-conocimiento teológico (*Rx* 4261). Entre la teología tradicional y el ateismo dogmático, o el escepticismo, se abre una tercera vía –antes incluso de la postulación práctica– en que *pensamos* (sin concebirlo) un «*ens realissimum*», omnisuficiente, del que sabemos al mismo tiempo que no es determinable por medio de predicados intuitivos. No hay en ello incompatibilidad alguna con el espíritu de la *Crítica*, si ésta no consiste en mutilar los conceptos puros, sino en restringir su uso teórico, –si no nos prohíbe «juzgar» sin razones objetivas cuando nos vemos obligados a ello[4], sino que tan sólo nos impide considerar entonces nuestra «*Meinung*» como un saber. «Puedo pensar un *ens realissimum* por medio de funciones lógicas, pero la razón teorética no puede llevarlo bajo las categorías, pues éstas tan sólo se refieren a las intuiciones» (*Rx* 6249). Entre el saber teórico y la creencia práctica, la «hipótesis originaria» anuncia el enigma del juicio.

¿Cuál será, no obstante, el contorno de este «monograma» de la razón pura? Admitamos que la idea de Dios es necesaria para determinar qué no ha de ser el Ser supremo; para hacer posible esta criba todavía es preciso que no sea una nada, que indique al menos lo que debe eliminarse de nuestros «conceptos concretos» para evitar el antropomorfismo. Encontramos en la *Metafísica* de Pöllitz y en las *Reflexionen* ejemplos de esta crítica del antropomorfismo en nombre del «mínimo de teología racional» (*Rx* 6244) necesario para la moral. Si Dios es «*ens originarium*», es decir, extramundano (por no hallarse «en comercio» con ninguna cosa), debe ser también inmaterial. Si Dios es omnisuficiente (*allgenugsam*)[5], tan sólo puede ser único y simple: «El Ser necesario es único. Pues, si suponemos varios, cada uno de ellos podrá ser suprimido, de manera que los demás permanezcan; pero, dado que de la supresión de algo necesario nace lo imposible, sería entonces posible que algo

---

[4] En el origen de todas las pruebas de la existencia de Dios volvemos a encontrar esta subrepción: hacer pasar una «presuposición a la que nos vemos solamente obligados» (*Orient.*, VIII, 138) por una «intelección libre». La razón humana se siente inclinada irresistiblemente a darle una forma demostrativa a su *necesidad* (Carta a Schutz, noviembre de 1785, X, 428). A primera vista esto podría parecer de poca importancia: ¿no debe la razón acabar siempre por admitir la existencia de Dios? En realidad, el escrúpulo en cuanto al camino a seguir es de la mayor importancia (*Morgensst.*, VIII, 152). Hegel transcribirá esto del siguiente modo: «Según esta determinación, el conocimiento de Dios depende de la pregunta por la naturaleza del conocimiento en general» (Hegel, *Ph. der Religión*, II, 366 [trad. esp. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 2 vol., Madrid, Alianza, 1990]).

[5] Sinónimo de infinidad, pero la palabra, según señala Kant, tiene la ventaja de apartar cualquier confusión con el infinito matemático (*Einzig B.*, II, 135-6 y 151).

posible fuese imposible... El ser necesario es simple, porque, si un todo es necesario, también deben serlo las partes; entonces, habría varios seres necesarios. El mundo no es, por tanto, un ser necesario» (*Rx* 3733). En nombre de estos puros conceptos trascendentales, encontramos aún el «*ens entium*», el «*ens summum*»: ninguno ellos designa ciertamente «la referencia objetiva de un objeto real a otras cosas, sino la referencia de la Idea a conceptos, y nos dejan en la completa ignorancia acerca de la existencia de un ser de una superioridad tan eminente» (B 389). Simples nombres para las determinaciones restrictivas que nos preservarán de delirios religiosos.

II ¿Qué representa la Idea de Dios en tanto que suposición teórica? Recurso al *Único fundamento*

Dado que la «suposición teórica» de Dios desempeña así, *por sí misma*, un papel indispensable, hay que distinguir, por tanto, dos usos de la teología trascendental: *por una parte*, la aplicación a la idea de Dios, con independencia de cualquier postulación de existencia, de los conceptos trascendentales que le convienen – *por otra parte*, la explotación que los teólogos hicieron de estos conceptos. Hay, pues, un conjunto de predicados ontológicos de Dios que nada prejuzgan sobre su realidad objetiva y que es preciso que jamás perdamos de vista, incluso si los teólogos hicieron un uso sofístico de ellos. Creencia racional y pruebas racionales tienen, después de todo, un tronco común: «Ambas se basan en la intención de perfección propia de la razón» (*Rx* 6221). Forjar la idea del más perfecto de los seres reales significa obedecer el impulso que lleva a la razón a «pensar el objeto completamente, en referencia al espacio al que pertenece»[6], y este tránsito, en el límite, no tiene nada

[6] «No nos contentamos con lo que sería necesario en el uso corriente de las palabras para conocer distintamente el concepto de un cuerpo, de un hombre, de una planta; pretendemos cobrar conocimiento en todos sus caracteres; de aquí, cuando se añade la ley de la economía, procede la definición. Pero, si hemos situado el objeto en una especie determinada de cosas, pretendemos además pensarlo completamente con respecto a dicha especie. Un cuerpo pertenece a la materia y lo que en su extensión no es materia, es espacio vacío; por tanto, forjamos el concepto de un cuerpo completamente denso. Hay cohesión: lo pensamos como completamente duro, sin preocuparnos de si hay realmente semejantes cuerpos o incluso de si son posibles. Así, la perfección de una cosa de una especie determinada solamente sirve de regla para todos los demás conceptos que pueden formarse y que tan sólo difieren unos de otros por la magnitud. Estas magnitudes son variables. Debemos compararlas con algo inmutable, es decir, con algo que contenga todo aquello que puede hallarse contenido en su concepto con relación a su especie» (*Rx*. 6206). Texto que ilustra la afirmación de la *Crítica* según la cual las Ideas se encuentran «fundadas en la naturaleza de la razón humana» (B 351-2), incluso si, teóricamente, no hacen más que plantear problemas que dan lugar a ilusiones. La dificultad consiste en separar la tendencia *natural* (y legítima) de su desviación *teoreticista*, los juicios de perfección que formamos naturalmente del falso saber que suscitan. Hay una *naturaleza de la razón* que la primera *Crítica* supone como dada (y que podríamos pensar entonces como una instancia antropológica), pero respecto de la cual la tercera *Crítica* será una investigación trascendental: la «*Urteilskraft*» designa la *naturaleza racional* (así, el hecho de que debamos pensar por medio de géneros y especies) antes de que se convierta en *sinrazón teórica*.

de irracional, en la medida en que nos atenemos a la mera Idea. Es perfectamente lícito dar «a las preguntas trascendentales respuestas trascendentales, es decir, por puros conceptos *a priori*» (B 423-4); tan sólo está prohibido, empero, salir de este campo y recurrir –de forma subrepticia o no– a una síntesis *a priori* que, aquí, ya no se encuentra fundada; no se condena la prueba ontológica porque sea ontológica y proceda por puros conceptos *a priori*, sino porque es una prueba y pretende dar el concepto *a priori* de *una cosa* (*Preissch.*, XX, 302); los teólogos no se equivocan al hablar de lo suprasensible, sino al alojar allí «cosas». No se equivocan al admitir o «suponer» a Dios, sino al ignorar que, siendo sintética la proposición «Dios existe», su prueba tan sólo puede ser un conocimiento sintético *a priori*. Aquí comienza el extravío; pero los conceptos trascendentales no son en absoluto responsables de ello y siguen teniendo, como antes, su utilidad. Así, el «*ens realissimum*» se ha convertido en el punto de partida de este argumento «*contra natura*» que es la prueba ontológica[7], –el medio para probar el ser necesario. Hay aquí un mal uso del concepto: tan sólo permite suponer *a priori* el ser necesario porque hemos admitido ya implícitamente que la existencia es una determinación y no «la posición de la cosa con todas sus determinaciones». Una vez presupuesto esto, nada más fácil que invocar el conjunto de todas las «realidades», que contendrá, entre otras, la existencia. Pero este sofisma no arroja ninguna mancha sobre el concepto mismo de «*ens realissimum*»; su función teórica es separable de su utilización teológica. – Si no fuese así, Kant no habría podido conservar en la *Crítica*, sin incurrir en una inconsecuencia, un concepto que procede de la teología pre-crítica. Pero, para legitimar plenamente el lugar del Ideal trascendental en la *Crítica*, hay que ir más lejos y discernir los diferentes lechos de sentido que se encuentran sedimentados en la idea de Dios *en tanto que suposición teórica*.

III Es: a) Condición mínima de la significación de los conceptos

La crítica del sofisma ontológico prohíbe utilizar en ningún caso el «*ens realissimum*» como medio de prueba, pero desvela también su significación legítima como «suposición necesaria». Hasta aquí, los teólogos invocaban el Ser supremamente real para mostrar que hay un ser al que no podemos negar

[7] En el *Einzig B.*, Kant subraya la precedencia de la prueba ontológica por la precisión y el rigor (dando por admitido que las pruebas tradicionales no «prueban de ninguna manera»), y la «popularidad» de la prueba cosmológica, «tan antigua como la razón humana» (II, 160-1). Cf. B 403-4. Desde el punto de vista de la razón humana, la prueba ontológica es la más «desafortunada», puesto que oculta el «encaminamiento natural» por el que establecemos la existencia de Dios. Pero esto mismo la hace esencial para la crítica de la teología racional: contiene explícitamente el sofisma sobre el que se apoyan de modo implícito las demás pruebas (aunque sean más respetables y menos «antinaturales»). ¿Cómo separar aquí la «naturaleza» de la ilusión? En la historia de la religión, según Kant, resulta muy difícil encontrar al comienzo el germen de una creencia auténtica. La *Rx* 6221 distingue dos caminos: el de la fe (que comenzó por la superstición e hizo posible el «entusiasmo»), el del conocimiento racional, cuya prueba ontológica es la verdad. El primer «encaminamiento» conduce a la fe moral, pero uno y otro fueron igualmente ilusorios en el pasado.

la existencia sin caer en contradicción. Pero si la existencia ya no es definida como una realidad, va de suyo la desaparición de esta contradicción. «De la supresión de la existencia nunca resulta una contradicción», leemos en *El único fundamento.* «Cualquier cosa con todos sus predicados internos puede ser suprimida sin contradicción» (*Rx* 3731); «La necesidad absoluta de la cosa no consiste en el hecho de que lo contrario se contradiga a sí mismo; ningún contrario de la existencia se contradice; solamente las proposiciones» (*Rx* 3813); «El no-ser de una cosa nunca se contradice porque el hecho de que una cosa sea es una proposición sintética y no una proposición que se siga analíticamente del concepto de ésta... No puedo decir que, si no pensase lo *necessarium* bajo el concepto de *realissimum,* surgiría entonces una contradicción con el concepto de *necessarium,* pues, si presupongo un *realissimum,* la no-existencia de esta cosa no encierra contradicción alguna» (*Rx* 6389). Negarle a Dios la omnipotencia, si admitimos su existencia, es contradecirse; pero si niego a la vez a Dios y su omnipotencia, si quito a la vez el sujeto y el predicado, ¿dónde está la contradicción? – ¿No debo hacer una excepción a esta regla cuando se trata del conjunto de la realidad? – De ninguna manera, «pues una contradicción tan sólo tiene lugar en un juicio si suprimo en él un predicado conservando en el concepto del sujeto lo que es idéntico con él, pero jamás si suprimo por entero la cosa con todos sus predicados» (*Preissch.*, XX, 304). Con ello se confirma que el concepto de «*ens realissimum*» no podría desempeñar el papel de fundamento de la existencia de Dios que le confiere la prueba ontológica: puedo negarlo en el pensamiento sin escándalo, –y blasfemar a mi gusto.

Sin embargo, la misma razón que me lleva a rechazar este concepto como «*nervus probandi*» va a obligarme a admitirlo *en cuanto tal.* Es cierto que ya no queda *nada* cuya no existencia sea contradictoria; pero, ¿podemos concebir que no exista nada? Esta es otra cuestión. «Incluso si se deja suprimir la existencia de todas las cosas en sí mismas, a saber, el pensamiento, –no ha de suprimirse con ello la cosa» (*Rx* 5523). Ciertamente, por medio del pensamiento puedo abolir de forma sucesiva la existencia de todas las cosas, pero a condición de nombrar por orden, y por tanto de concebir todavía, aquello que excluyo. Este nihilismo en el pensamiento es un infinito malo: tan lejos como niego, encuentro siempre algo que negar. O más bien, la supresión es «*remotio*» y no mera negación: se ejerce sobre posibles determinados cuya pre-existencia, por su parte, es innegable. Con ello, se impone el concepto de un substrato de todos los posibles como horizonte de mi acto de supresión. El ser necesario u «originario» nunca es *conocido,* sin duda, como posible, pero sigue siendo el «concepto límite *a priori*» con respecto al cual los posibles ya están presentes (*Rx* 4248); la materia en que se recortan, del mismo modo que los triángulos en el espacio. En las *Reflexionen* –que parecen servir aquí de tránsito entre el *Único fundamento* de 1762 y la *Crítica*–, Kant comenta esta imagen, de la que se sirve en el Ideal trascendental. «Un triángulo es posible por la realidad del espacio y su posibilidad consiste en que lo restringimos en este espacio. La posibilidad es, por tanto, un concepto derivado, no de la realidad (*Wirklichkeit*) de la cosa, sino de la realidad que contiene los

data primeros para las cosas en general. La posibilidad precede a la realidad (*Wirklichkeit*) en todas las cosas restringidas, pues la realidad (*Realität*) dada para las cosas precede al hecho de restringirlas» (*Rx* 4247). Si «negar consiste siempre en eliminar una afirmación posible» –como escribe Bergson refiriéndose a Kant[8]–, es preciso que todo contenido negado (determinado) o negable (contingente) sea pensado con respecto a la *totalidad* de las afirmaciones previas. Esto es el reverso de aquello; esta referencia a una totalidad no hace más que comentar la finidad del contenido. Así, para que la contingencia de X tenga sentido («aquello cuya no-existencia es concebible»), hay que suponer –al menos implícitamente– algo «pensable» (*Denkliche*) tal que no quede abolido por la supresión de X, luego una totalidad de pensables que pueda tolerar esta laguna (*Einzig Beweis*, tercera consideración, II, 82). Resulta ahora que, si queremos pensar tan sólo un contenido finito, hay que tener presente este conjunto de todas las cosas cuya negación no entrañaba, hace un momento, ninguna contradicción. Su no existencia no era absurda, pero se requiere su presencia, no obstante, para que pueda concebir la destrucción posible de X o las carencias que lo afectan. Brevemente, si partimos del hecho de que posibles *restringidos* están *dados*, nos vemos obligados a hacer que se destaquen por reducción o incluso por «recorte» sobre un fondo: «Las restricciones son negaciones que lo excluyen todo, salvo una cosa, del máximo (*Grössesten*) dado. El *número* es una multitud que tiene límites; una *magnitud* dada en el espacio y en el tiempo nace de los límites de la infinidad. Aquél es siempre un total, ésta un corte. Allí, no pensamos ninguna reducción, aquí (la cosa) tan sólo es posible por reducción» (*Rx* 4322). Extraña prueba «*a contingentia*»: no digamos ya que la finitud remite a la infinidad, sino que lo infinito es admitido simplemente como la condición bajo la cual lo finito tiene sentido.

Esta es la convicción que subsiste de la prueba de 1763, y ya vemos que en absoluto indica una supervivencia del «dogmatismo». Comparémosla con el siguiente argumento de Leibniz: «Sin él, no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada existente, sino tampoco nada posible. Pues es necesario que, si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, dicha realidad se encuentre fundada en algo existente y actual; y, en consecuencia, en la existencia del ser necesario cuya esencia encierra la existencia, o al que le basta con ser posible para ser actual» (*Monadología*, §§ 43-4). El final de este texto impide ya la conciliación. Aquí, la prueba por los posibles presupone el argumento ontológico. Sin esta presuposición, la necesidad de suponer una existencia en el origen de los posibles reales seguiría siendo solamente un indicio; en Kant, el indicio se basta a sí mismo y se convierte en la única prueba posible, si no rigurosa[9]. Hay dos razones para esta diferencia.

[8] Bergson, *Évol. créat.*, p. 738 [tras. esp. *La evolución creadora*, Madrid, Espasa, 1973].
[9] La prueba no es propiamente hablando «genética», leemos en la *Nova Dilucidatio*, I, 395; esto es desmentido, ciertamente, en *Einzig Beweis*, II, 91. Pero la conclusión de esta obra sugiere que el autor le concede poca importancia, en definitiva, al carácter «genético».

En primer lugar, la «realidad», en el lenguaje de Leibniz, designa la perfección que está inscrita en la esencia, cuyo grado será uno de los criterios de la elección de Dios (*Monadología*, § 54). ¿Qué expresa en Kant la palabra «realidad»? Que sé de lo que hablo cuando pronuncio el nombre. En primer lugar, la «realidad» es la significación, en la medida en que me la represento: «Nada puede ser *representado como posible* salvo lo que es real en todo concepto posible» (*Nova Dil.*, prop. VII). En segundo lugar, mientras que Leibniz designa como «posible» la esencia considerada antes de su paso a la existencia, Kant ya no piensa una esencia a la que tan sólo le faltaría la existencia. El complejo de significaciones que conviene *a una cosa dada*: esto es lo «posible», –lo que tengo en mente cuando afirmo de *esto* que es un triángulo. «Aunque tengamos costumbre de llamar absolutamente necesarias a las esencias (que consisten en la posibilidad interna), sin embargo, sería más justo decir que convienen de modo absolutamente necesario a las cosas. En efecto, la esencia del triángulo, que consiste en la reunión de tres lados, no es en sí absolutamente necesaria; ¿qué espíritu razonable sostendría que es necesario en sí que tres lados se representen siempre como reunidos?[10] Pero concedo que esto es necesario para el triángulo: si pensamos un triángulo, pensamos entonces necesariamente tres lados. Como si dijésemos: si algo es, es» (*ibid.*, prop. VII, escolio I, 385). Por tanto, tan sólo se trata de saber cómo se encuentran ya disponibles significaciones para determinar un «esto» existente. Ya no hay posibles en sí, candidatos a la existencia y exteriores a ella –y la irreductibilidad de la existencia, una vez reconocida, hará por entero fantástica semejante cronología[11]. Tan sólo hay significaciones ya presentes, –«aquello que quien pronuncia el nombre *oro* conoce de él», decía Locke. Si el «*ens realissimum*» cambia de sentido y de función, es porque ha acabado la edad de la ontología. Ya no hay esencias, sino lo «pensable *a priori*»; los conceptos «simples», que Lambert invitaba a Kant a enumerar (carta 37, X, 64-5) –y el «*ens realissimum*» ya no es más que la condición *sine qua non* de su consistencia, *aquello sin lo cual* no podría pensar nada, del mismo modo que la intuición pura será *aquello sin lo cual* no podría conocer nada. Vemos en qué sentido este «*id sine quod*» es y seguirá siendo una «necesidad de la razón». No vamos a entender con ello una cierta nostalgia del ser. Para Lambert, ¿qué otra cosa es el «*ens*», sino el más compuesto de todos los géneros (*ibid.*, X, 65)? Para Kant, ¿qué otra cosa, sino el más alto concepto genérico (*KU*, § 90, nota)? Ocurre solamente que semejantes conceptos pueden convertirse en «hipótesis necesarias»: «La necesidad de la razón de conocer el Ser supremo es la de una hipótesis necesaria de su uso» (*Rx* 4582). El rechazo del «*ens realissimum*» me llevaría simplemente a un sinsentido de hecho; por eso es por

[10] La reunión de los tres lados es, pues, contingente en sentido real: su no-ser es pensable. Que al triángulo le pertenezcan indefectiblemente tres lados es una relación necesaria en sentido lógico, que el triángulo sea rectángulo, es una propiedad contingente en sentido lógico (cuyo contradictorio es posible). *Einzig Beweis*, II, 83.

[11] Por tanto, distinguiremos en lo posible entre la forma o acuerdo de los datos («ser posible quiere decir: concordar», *Rx* 4581) y aquello en lo que tiene lugar este acuerdo: lo real de la posibilidad (*Einzig B.*, II, 78).

lo que no puedo demostrárselo a otro, sino reducir «*ab absurdum logicum et praticum*» «a aquél que quisiese probarme su no existencia»[12]. Del mismo modo en que, para Aristóteles, el rechazo del principio de contradicción es un discurso que se destruye a sí mismo. Eliminado como esencia suprema, punto culminante de la onto-teología dogmática[13], el «*ens realissimum*» resurge como condición *subjetiva* del sentido, como el concepto gracias al cual puedo pensar mientras continúo de acuerdo conmigo mismo –y esto desde el *Único fundamento*, cuyos primeros parágrafos, en resumen, aproximan el «pre-criticismo» a la *Crítica*, más de lo que el Ideal trascendental la hace regresar al «dogmatismo». El discurso metafísico ya ha dejado paso al análisis de lo que debo presuponer si quiero decir no el ser (ya no se trata de eso), sino que «esto es un triángulo».

No obstante, esta primera función que ya los escritos pre-críticos le confieren al «*ens realissimum*» no basta para explicar su supervivencia en la *Crítica*. Valga el hecho de que debamos admitir una existencia para que los conceptos tengan materia. Pero, ¿por qué debería ser especificada además como la de un ser único? Si el todo de la realidad ha de fundar conceptos de todas las cosas, «¿por qué debe ponerse toda la realidad precisamente en un único ser y no en varios?» (*Rx* 6246). Esta pregunta tan sólo halla respuesta en una nueva significación del «*ens realissimum*» –de la que la *Crítica* tendrá que dar cuenta igualmente.

[12] *Rx* 4256. Cf. *Rx* 5508, 6109.

[13] En el análisis de la filosofía dogmática, Kant sitúa en ocasiones en el mismo nivel de dignidad ontología y teología. La una (metafísica universal) «considera el principio supremo de todos los conocimientos por razón pura», la otra, «el principio supremo de todas las cosas cognoscibles por razón pura». Se da una diferencia de estructura entre ellas: «aquélla trata de los predicados de las cosas válidos para todas ellas (universal y disyuntivamente)», ésta «del conjunto de las determinaciones que pertenecen como consecuencias (*Folgen*) a un fundamento», al igual que la cosmología, tiene por objeto «el conjunto de las condiciones que pertenecen como parte al mismo todo» (*Rx* 4168, 4169). Bajo este segundo aspecto, la teologia se encuentra más próxima de la cosmología, puesto que como ella trata de una «*omnitudo*»; bajo el primer aspecto está más próxima de la ontología. De donde la división, que se efectúa en la *Crítica*, entre *cosmo-* y *ontoteología* como rúbricas de la teología trascendental: «La teología trascendental es o bien aquella que piensa derivar la existencia de un Ser primero de una experiencia en general (sin determinar nada mas respecto del mundo al que pertenece dicha experiencia), o bien aquella que cree conocer su existencia por meros conceptos, sin ayuda de la más mínima experiencia; o bien cosmoteología, o bien ontoteología» (B 420). Ahora bien, ésta queda sepultada por la ruina de aquella, de la que no podría prescindir (de ahí la insistencia, en B 406-7, en el hecho de que la prueba cosmológica es en realidad una nueva presentación de la prueba ontológica): «Así, esta prueba, que algunos llaman cosmológica y, no obstante, trascendental (porque admite un mundo existente), y que, sin embargo, puesto que no concluye nada a partir de la naturaleza de un mundo, sino que concluye solamente *a priori* a partir de la presuposición del concepto de un Ser necesario –luego de un concepto puro de la razón–, puede ser atribuida a la ontología; ésta prueba, como la precedente, se hunde en su inanidad» (*Preissch.*, XX, 304). Por tanto, la suerte de la teología está ligada a la de la «ciencia del ser en cuanto ser»: en cierto sentido, aquí tan sólo hay un episodio de charlatanería precrítica sobre las «cosas en general». Y, no obstante, una vez denunciada la vacuidad de la ontología, el tema teológico de la «*omnitudo*» (el conjunto del principio y todas las «consecuencias»), es decir, el Ideal trascendental, no queda comprometido por el fracaso del conocimiento teológico. Aunque vacío, este concepto sigue siendo válido (al contrario que el concepto cosmológico). Hemos de comprenderlo.

IV b) Condición de la determinación completa

En la *D.T.*, la idea de «*ens realissimum*» se presenta como la suposición necesaria para toda «determinación completa», es decir, como la condición de aplicación del principio de razón determinante a las cosas en general[14]. ¿Qué es la razón determinante, según Kant, para que exija esta presuposición? Para comprenderlo, partamos de la doble distinción entre el principio de razón y el principio de identidad que lleva a cabo la *Nova Dilucidatio*.

1. Por razón determinante sé que siempre podemos determinar la pertenencia de un predicado a un sujeto mediante la exclusión de cualquier opuesto –o también que es posible mostrar que el sujeto no se encuentra indeterminado con respecto al predicado. «Toda verdad comprende algo que, excluyendo el predicado opuesto, determina la verdad de la proposición. Es como si dijésemos que debemos establecer como principio que no hay verdad sin razón suficiente» (*Nova Dilucidatio*, IIª sección, prop. V). La «*ratio essendi*» tan sólo es el caso límite de esta razón «antecedentemente determinante» (*ratio essendi aut fiendi*), puesto que, en una proposición idéntica, la noción de lo determinado «*no precede ni sigue* a la de lo determinante»[15].

2. Por otra parte, Kant afirma: «es cierto que para asegurar la verdad no tenemos necesidad de la razón antecedentemente determinante y que basta con la identidad entre el predicado y el sujeto. En los existentes, por el contrario, se trata de la razón antecedentemente determinante...» (prop. VIII, sc.). Esto significa retomar la tesis de la independencia de las verdades analíticas con respecto al principio de razón –«*hoc principio non indiget arithmetica et geometria, sed indiget physica et mechanica*»[16]–, pero, advirtámoslo, de modo antileibniciano. En efecto, Kant se aferra a la relación que Leibniz instaura entre ambos principios en la mayor parte de los textos, –a saber, la subordinación ideal del principio de razón al de no contradicción, de donde se seguía la posibilidad de demostrar analíticamente, al menos de derecho, todas las proposiciones[17]. La *Nova Dilucidatio*, considerando a Crusius como autoridad, critica expresamente esta tesis. Si bien es cierto que la proposición *Todo cuerpo es divisible* puede ser demostrada por medio de la noción de *compuesto* (todo cuerpo es compuesto; todo lo que es compuesto es divisible...), esto no impide que la proposición «todos los cuerpos son compuestos» sea, por su parte, irreductible. «Estos principios materiales, dice Crusius con razón, fun-

[14] «Me ha parecido mejor elegir la palabra razón determinante en lugar de razón suficiente, en lo cual cuento con el acuerdo del célebre Crusius. Pues la palabra *suficiente* es, como se ve, equívoca: no indica inmediatamente en qué medida hay suficiencia. Ahora bien, determinar quiere decir: poner de tal modo que quede excluido todo opuesto, e indica, por tanto, lo que con certeza basta para que la cosa sea concebida así y no de otro modo» (*Nova Dilucidatio*, I, 393).
[15] En ciertos textos de los *Opúsculos* ocurre que Leibniz presenta de igual modo el principio de razón como «*principium ratiocinandi fundamentale*».
[16] Leibniz, *Ph. sc.*, VII, 309.
[17] *Ibid.*, VII, 199-200.

dan y hacen firme la razón humana. Pues son la materia de las definiciones e, incluso si no hay definiciones, los datos a partir de los que podemos concluir con seguridad» (*Investigaciones sobre la claridad*, tercer cons., § 3, II, 295). Por tanto, el reconocimiento de esencialidades materiales, es decir, no comprendidas en la noción del sujeto, legitima, en última instancia, la diferencia irreductible entre principio de razón y principio de identidad –y la imposibilidad de poner éste en conexión con aquél. Leibniz y los leibnicianos no admiten, por el contrario, que para un predicado haya dos formas radicalmente distintas de pertenecer a la «posibilidad interna» de un sujeto dado[18]. Lo importante es, empero, que el principio de razón tan sólo es indispensable para las cosas *existentes* –y, especialmente, con el fin de decidir «no si la existencia de estas cosas se encuentra determinada, sino *desde dónde* lo está (*unde existentia ipsorum determinata sit*)» (prop. IX). En efecto, para que la determinación pueda decirse *completa* hay que saber si el ser es o no contingente, «si tiene o no comienzo» (prop. VIII, sc.). Ahora bien, únicamente la aplicación del criterio de razón determinante permite decidir al respecto: si cada determinación remite siempre a una razón determinante, la cosa se dirá contingente; si, por el contrario, es posible dar cuenta de una determinación no por la exclusión del posible opuesto, sino porque este opuesto resulta inconcebible, ésta existe necesariamente (prop. IX). El principio de razón permite separar así, con el máximo de generalidad, necesidad y contingencia *en la existencia*.

Ahora bien, ¿no hay una condición efectiva, necesaria para que este principio *siempre* pueda actuar? Sabemos que, para Leibniz, la aplicación del principio de razón era inseparable de la finalidad y del principio del mejor[19]. Pero, ¿no hemos de ir más lejos en este análisis de las condiciones de posibilidad? Es cierto que la elección del mejor (entre todos los sistemas de composibles) es un presupuesto de aplicabilidad del principio de razón. Pero, para que pueda efectuarse esta elección, es necesario que Dios tenga el poder de retener uno sólo de *todos* esos sistemas: con anterioridad a la elección del mejor, se da, pues, la posibilidad de *operar disyuntivamente* en un campo cuya clausura está garantizada. La razón determinante arraiga así en el principio del tercero excluido, entendido ya no como especificación del principio de no contradicción –único sentido que le reconocía Leibniz[20]–, sino como condición de la existencia de los razonamientos disyuntivos, donde, «reunidos todos los miembros de la disyunción salvo uno, forman su opuesto contradictorio» (*Logik*, § 77-8, IX, 130). Llamemos *determinación completa* a la certeza de que *siempre* se pueda aplicar el principio de razón determinante, de que *siempre* se pueda suponer, si cabe, una determinación mediante la exclusión de su opuesto (condición sin la cual la razón determinante ya no podría funcionar como criterio: seguramente, no nos proporcionaría ningún

[18] Como hemos visto más arriba, Eberhard atenúa esta diferencia con su definición de los juicios sintéticos.
[19] Cf. Raili Kauppi, *Über die leibnizsche Logik*, p. 90.
[20] *Ibid.* pp. 85-6.

medio para separar lo necesario de lo contingente). Afirmar que esta operación *siempre* es posible significa que para toda pareja de predicados contrarios (blanco-negro) o para toda serie de predicados (los colores) en la que uno = *x* puede convenir al sujeto, el otro o el resto de los otros pueden suponerse siempre como = no-*x*. Los predicados contrarios (o todos los predicados juntos y aquél que destacamos de entre ellos) deben comportarse, en tal caso, como contradictorios. Esta es la diferencia entre la determinabilidad lógica (o la determinación simple) y la determinación trascendental completa: la disyunción exhaustiva A o no-A es transferida ahora a cualquier determinación *x* con respecto a todas las demás. «El principio de determinación enuncia que cualquier cosa es determinada siempre con respecto a uno de los predicados opuestos contradictoriamente. El principio de determinación completa enuncia que es determinada con respecto a todos los predicados juntos» (*Rx* 5274). Esto es lo que recuerdan –de un modo demasiado elíptico, sin duda– los dos primeros parágrafos de la segunda sección del Ideal trascendental (B 385-6) –y lo que recupera en la *Logik* la distinción entre *el ser de la cosa* y *el ser del concepto*: «El conocimiento de la esencia lógica requiere tan sólo el de todos los predicados con respecto a los cuales un objeto es determinado por su concepto; mientras que (el conocimiento de) la esencia real de la cosa exige el de los predicados de los que depende, en cuanto principios de determinación, todo lo que pertenece a su existencia» (introd.., § VIII-IX, 61). Allí, el conocimiento –incompleto de derecho– de las «características» que permiten reconocer la cosa; aquí, el saber integral de la «*res*» existente, Ideal *trascendental* respecto del que ya Locke no admitía que pudiésemos transformarlo en un ideal «psicológico». Allí, la confrontación únicamente con los opuestos contradictorios; aquí, la inserción de todos los predicados posibles en la «*universitas*». Así, el «*ens realissimum*» es requerido una segunda vez. Ya no como hipótesis necesaria sobre el origen de los contenidos de pensamiento, sino como «idealización» sin la cual resultaría imposible concebir qué haya de ser un saber integral, –totalidad en cuyo interior está siempre garantizada la disyunción trascendental[21].

¿En qué se convierte, en la época crítica, este principio de determinación completa, –a la vez presuposición de la razón suficiente y explicitación del tercero excluido? Lo volvemos a encontrar en la tercera Analogía de la experiencia. Ésta tiene como función legitimar la representación necesaria de todo existente como simultáneo (B 181). Pero, por el hecho mismo de darle un sentido a la locución «*al mismo tiempo*», funda además la objetividad de *toda*

[21] La idea de *u n i v e r s i t a s* se aplica solamente a la cosa y no al concepto, pues nunca estamos seguros de que un concepto sea «*omnimodo determinatum*». Tan sólo de modo relativo podemos hablar de conceptos últimos (*niedrigste Begriffe*), «comparativamente por el uso» (*Logik*, IX, 97 y 99). Adviértase que la diferencia entre esencias lógicas y esencias reales se encuentra en Leibniz, en la medida en que opone el individuo «*sub ratione possibilitatis*» y la noción específica, la «noción de la esfera que Arquímedes hizo poner sobre su tumba, (que) debe contener todo lo que pertenece al sujeto con esta forma», y «la noción de la esfera en general». Pero no hay cesura entre ésta y aquélla; la diferencia consiste solamente en que la determinación «cumplida» del individuo requiere la apelación al principio de razón y no sólo al principio de contradicción.

determinación temporal; o, más exactamente, garantiza la necesaria pertenencia de todos los objetos posibles a un conjunto en el que podemos decidir siempre si los objetos son simultáneos o se encuentran en relación de sucesión. De aquí procede el papel «emergente» de la tercera Analogía con respecto a las otras dos: si las Analogías establecen «las condiciones *a priori* de la determinación temporal completa (*durchgängigen*) y necesaria de todo existente en el fenómeno» (B 185), sólo la tercera instaura esta completitud. En efecto, permanencia y causalidad son las dos primeras articulaciones del concepto de tiempo, pero no podrían considerarse como universales si el tiempo no fuese definido ya como una determinación que conviene a *todos* los objetos posibles. Si no fuese supuesto como el conjunto de todos los objetos en tanto que representados, el tiempo-magnitud, al igual que el tiempo-serie, no mediría, con toda seguridad, el campo de la experiencia posible y no comprenderíamos aún por qué *todas* las relaciones de existencia deben quedar necesariamente determinadas como relaciones temporales. Permanencia y sucesión serían, claro está, condiciones de la experiencia posible, pero el concepto de tiempo no sería necesariamente su horizonte universal.

Ahora bien, la tercera Analogía aporta la certeza de que todos los objetos de experiencia posibles forman una totalidad tal que el «lugar en el tiempo» (*Stelle in der Zeit*) de cada uno se encuentra determinado por el de todos los demás. La palabra «*Zugleichsein*» no tendría sentido, o al menos no estaríamos seguros de que lo tenga siempre, si no supusiésemos necesariamente la acción recíproca de todas las sustancias. Pues aquí se trata de una «hipótesis necesaria», de un «*id sine quod*»: «Es necesario, en relación con los objetos de la experiencia, todo aquello sin lo cual la experiencia misma de estos objetos sería imposible» (B 182). Pero obtenemos a la vez la garantía explícita de que esta nueva determinación de tiempo concierne a *todos* los objetos de la experiencia: «en la medida en que los objetos deben representarse vinculados como existiendo al mismo tiempo, deben determinar recíprocamente su lugar en un tiempo y formar con ello un todo (*und dadurch ein Ganzes ausmachen*)» (B 183). Esta es la originalidad del concepto de acción recíproca: remite necesariamente a una totalidad sin la cual no habría, en última instancia, garantía de una *determinación completa* «en el tiempo». Por eso, como subraya Cohen[22], la acción recíproca no es el desdoblamiento de la causalidad: requiere un conjunto cuyas partes excluyentes (*Stücken*) son tales que cada una se encuentra esencialmente vinculada con *todas* las demás. Así, del mismo modo que el «*ens realissimum*» en la ontología pre-crítica, la totalidad de los objetos en el tiempo es, en la Analítica, el corolario de su determinación completa.

Pero la determinación completa ya no concierne justamente más que a los «lugares en el tiempo», y no a las cosas existentes. Es cierto que la noción de existencia continúa encerrando la de determinación completa; siempre puedo

[22] «El fundamento de la acción recíproca no reside en una especie de causalidad, sino en la categoría de comunidad. Si A y B se determinan recíprocamente uno a otro, esto supone que se copertenecen, que forman una comunidad» (Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 219).

decir: todo lo efectivamente real (*wirklich*) está completamente determinado; lo malo es que no todo lo completamente determinado es real. El concepto de «*ens realissimum*» no es una ficción, «*es ist nur ein Gedanke*» (*Rx* 6381, 6384). Pero, si pretendo darle realidad objetiva a este «pensamiento» –en sí mismo aceptable–, no hago más que extender de manera abusiva a las «cosas» una regla que apenas vale más que para los «objetos» en tanto que situados «en el tiempo», –que permite distinguirlos en «simultáneos» y «no simultáneos»; por tanto, transformo indebidamente en todo ontológico lo que tan sólo tiene significación en la incompletitud esencial del tiempo. Equivocado por la simultaneidad «que expresamente parece significar el complejo formado por *todas las cosas* al mismo tiempo»[23], transformo el conjunto de la experiencia en conjunto de todos los posibles: «Un objeto no es nada para nosotros, si no presupone el conjunto de toda la realidad empírica como condición de su posibilidad. Por una ilusión natural, lo consideramos como un principio que debe valer para todas las cosas en general...» (B 391). ¿Para qué conservar entonces, incluso a título de mero Ideal, un concepto trascendental al que de modo inequívoco la tercera Analogía le ha conferido ahora su validez objetiva y sus límites? ¿En qué medida, en el corazón de la *Crítica*, puede el «*ens realissimum*» ser más que un mito, si tan sólo vemos en él la idealización de la «determinación completa» en el fenómeno? Pero, ¿es solamente esto? Y, ¿no hay que decir más bien que la tercera Analogía supone la validez (en vacío) del principio de determinación completa? Schopenhauer se lo temía: «La representación grotesca, pues hay que decirlo, de una quintaesencia de todas las realidades posibles se presenta como una noción esencial y necesaria de la razón»[24]. Y es un hecho que la *Crítica* distingue la *noción* misma de «*ens realissimum*» y la *ilusión* natural que nos lleva a interpretarlo dogmáticamente. ¿Cómo nos haremos cargo de ello?

V c) Principio de la unidad-originaria de las sustancias y su dependencia mutua en un «mundo»

Partamos de este texto de la Dialéctica: «Por el principio (de determinación completa) todas las cosas son referidas a un *correlatum* común, a saber, a la posibilidad total, –que (siendo la materia para todos los predicados posibles), si debe encontrarse en la idea de una cosa única, debería probar una afinidad de todo lo posible por la identidad del fundamento de sus determinaciones completas» (B 386, nota). Por tanto, la «materia de todos los posibles reales» no sólo haría inteligible la existencia de los posibles e integralmente aplicable el principio de razón determinante, sino que daría cuenta, además, de la «afinidad» originaria de las *cosas* y, con ello, de la unidad del universo.

[23] «*Complexus omnium eodem tempore*»: en la *Dissert.* (II, 391) ésta es una de las dos formas de la totalidad absoluta, que constituye «la cruz de los filósofos», en la medida en que no han llevado a cabo la distinción entre concepto intelectual e intuición sensible, Cf. *Rx* 4046.
[24] Schopenhauer, *Monde comme volonté*, trad. p. 639 [trad. esp. *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2003].

Si el comercio de las sustancias, afirma Kant al final de la tercera Analogía, no fuese «ya necesario» para la simultaneidad, la «unidad del universo» no tendría sentido (B 185). De hecho, este principio siempre fue admitido en cosmología, pero «secretamente» (*ingeheim angenommene*), del mismo modo que el principio de la unidad sistemática de la naturaleza «siempre estuvo escondido en los principios de los filósofos, aunque estos no siempre lo hayan reconocido» (B 432). Exactamente, ¿en qué medida el Ideal trascendental es el origen de estos presupuestos inconfesados?

Volvamos, todavía una vez más, al *Único fundamento*. La obra está construida sobre la convergencia de una teología original (primera parte) y una doctrina cosmológica (segunda parte) que funciona como contraprueba de aquella. La doctrina de la existencia (hay una existencia absoluta en el fundamento de todos los posibles reales) es inseparable, pues, de una «física de los principios» en la que Dios está encargado de garantizar la coordinación de las esencias. Valga la pregunta: ¿por qué los medios sobrenaturales son inútiles en la naturaleza? «Nuestro concepto de la dependencia misma de las esencias de todas las cosas con respecto a Dios es de una utilidad todavía mayor de lo que podemos esperar con respecto a esta pregunta. Las cosas de la naturaleza llevan en las determinaciones más necesarias de su posibilidad interna la marca de su dependencia con respecto a este mismo Ser, en el que todo concuerda con las propiedades de la sabiduría y la bondad... Por tanto, no es preciso que allí donde la naturaleza actúa según leyes necesarias intervengan reparaciones divinas inmediatas» (*Einzig B.*, segunda parte, 4ª cons., II, 109-10). Si en la existencia necesaria se suponen las esencias de «todas las cosas», con ello queda garantizada su unificación, y la unicidad de Dios funda por sí sola el orden del mundo. En efecto, la totalidad de la existencia necesaria no podría ser un agregado, una mera adición de partes: si, en este conjunto, pudiésemos «suprimir ciertas partes sin negar al mismo tiempo los datos de pensamiento que proporcionan las demás partes», la existencia necesaria se convertiría en una suma de contingentes, –lo cual es absurdo. El Ser *necesario* que funda *una* posibilidad, las funda, por tanto, necesariamente todas y, puesto que los posibles tienen todos su origen en este *mismo* ser, su ajuste ya no constituye ningún misterio. Pero esta forma de hablar resulta todavía inexacta: podría dar a entender que la gracia de Dios reúne todas las cosas en una totalidad armoniosa. Ahora bien, si esta última no fuese supuesta previamente, no tendría sentido hablar de «todos los seres»; «todos» remite al «todo», es decir, a un «*perfectum*». En el § 2 de la *Dissertation*, Kant distingue entre la totalización «*mero arbitrio*» o por comparación y la totalidad por vinculación –y las *Reflexionen* vuelven a menudo sobre esta oposición que anuncia la de lo matemático y lo dinámico: «La magnitud es una relación de comparación, las otras tres especies de categorías son una relación de vinculación» (*Rx* 5275); «Toda unidad es o bien de comparación, o bien de vinculación. La primera, en la medida en que algo es lo mismo que muchos otros; la segunda, en la medida en que muchos se hallan vinculados en un fundamento» (*Rx* 3899). Ahora bien, esta segunda totalidad hace posible la idea de

la primera. Cuando pienso en «todos los seres sin excepción», supongo ya su comunidad, es decir, no un conjunto de partes indiferentes, sino de «co-partes» en relación recíproca, sin las cuales no habría «*totum*» propiamente hablando. «Pues para la identidad del todo no basta la identidad de las partes, sino que se requiere la identidad de la composición característica» (*Dissert.*, II, 390). Si el mundo es «un todo que no forma parte de ningún todo», es porque en él está presente originariamente un *nexus*. O aún –lo que es lo mismo–, éste depende de un «*Realgrund*»: entiéndase –para corregir la palabra dependencia–, de un Ser único en el que la coordinación está dada sin más. «Si la causa del mundo es exterior y solamente arbitraria, entonces el estado de una (sustancia) no concuerda necesariamente con el de otra, sino que todo vuelve a lo arbitrario; luego ya no hay ningún fundamento necesario que preceda universalmente a la relación de las cosas; *luego éstas no forman un todo*; o aún, la armonía no resulta suficientemente de las cosas, no hay, pues, ningún *influxus*» (*Rx* 4088). Comprendemos entonces que el «todo de la realidad» se conciba de manera que funde el universo como todo bien ligado, es decir, de manera que garantice la *dependencia real* de las sustancias, que Kant afirma contra Leibniz desde sus primeros escritos.

Desde la *Nova Dilucidatio*, Kant critica la tesis de la espontaneidad interna de las sustancias, tributaria de «una definición arbitraria de la fuerza»[25]; la interacción no debe interpretarse, al modo de Leibniz, como un efecto sólo aparente, que en realidad se debería a la determinación completa de cada sustancia. Es falso que «*lex ipsa continuatam successionem involvit*», pues resulta imposible dar cuenta del cambio en la sustancia por medio de la determinación completa (*Nova Dil.*, prop. XII, aclaración). Un cambio es una secuencia de determinaciones; una secuencia es la sustitución de una determinación por su opuesta y esta no podría hallarse «encerrada» en la determinación interna de una sustancia. Vemos aquí en qué medida ya es frágil el «dogmatismo» de Kant: entrevé la diferencia entre la *esencia* lógica de una cosa y su *naturaleza*, entre los predicados que nos permiten reconocerla (extensión e impenetrabilidad para la materia) y los acontecimientos contingentes que la afectan. Ciertamente, la sustancia se encuentra determinada por razones internas, pero estas razones deben, entonces, estar dadas *al mismo tiempo* que las consecuencias (*ibid.* prop. XII, demostración) y el paso del Rubicón no estaba inscrito en la noción completa de César. La razón suficiente perfectamente puede excluir el opuesto del estado actual, pero no decidir sobre la exclusión venidera de un estado por su opuesto. Hay que recurrir también, claro está, a una *acción real de las sustancias unas sobre otras*, si queremos comprender cómo es posible el cambio en las sustancias y por qué adquiere la forma (fenoménica) de una sucesión bien ligada. «Por tanto, si

[25] Alusión a la obra de 1747 sobre *Las fuerzas vivas*, que definía –de forma errónea– la fuerza libre a partir del movimiento libre, que no hace más que conservarse en su estado (I, 140-1). Según Kant en esta época, únicamente la fuerza que revela el movimiento libre expresa la espontaneidad de la sustancia, su «tendencia interna» (I, 143). Y esta fuerza activa es estimable, no por el movimiento, sino *por los efectos sobre las demás sustancias* (I, 20-21): cf. Vuillemin, *Physique et métaphysique*, pp. 236-7.

una sustancia se halla en relación con otras, pero esta relación no cambia, no habrá ningún cambio en su estado interno. Tampoco en un mundo privado de todo movimiento (pues el movimiento es el fenómeno de los cambios de relación) veremos la más mínima sucesión en el estado interno de las sustancias. Por tanto, si eliminamos completamente la vinculación de las sustancias, desaparecen con ello la sucesión y el tiempo» (*ibid. id.*, I, 410). Así, al igual que el espacio es el «fenómeno» de las relaciones recíprocas[26], el tiempo es el «fenómeno» de las modificaciones de estas relaciones entre sustancias: uno y otro atestiguan –«suponen, pero no muestran», dirá la *Dissert.*, § 2– la unificación *real* del mundo. – Hay que notar que la *Nova Dilucidatio* plantea, en un lenguaje sustancialista, la cuestión de la condición de posibilidad del tiempo, dándole una respuesta metafísica del mismo estilo que la respuesta «psicológica» de las Analogías[27]: ya se conciba el tiempo como un «fenómeno», todavía en el sentido leibniciano, ya se lo defina como una forma *a priori*, sus determinaciones corresponden siempre a exigencias *sustanciales* (sustancias metafísicas, después «*substantia phaenomenon*»). En el análisis de la «sustancialidad» (en el sentido ontológicamente más neutro) se disipan siempre los secretos del tiempo.

VI Tiempo y comunidad de las sustancias

¿Por qué digo que la cosa es la misma en *tiempos diferentes*? Pregunta ingenua. ¿Cómo pensaría solamente en «tiempos diferentes», si la permanencia de la «sustancia» no me permitiese discernirlos? ¿Cómo puedo superar la sucesión vivida y darme las cosas como *al mismo tiempo*? Pregunta que escamotea el análisis de los términos. ¿Qué quiere decir «al mismo tiempo»? Las cosas no son al mismo tiempo como están en el mismo cajón. Se dice que son de este modo porque pueden ser recorridas sin que se deslicen en el pasado al mismo ritmo que mis percepciones, –porque siempre puedo ordenarlas de modo que decida si B es sucesivo o no sucesivo respecto de A. Comprender el tiempo significa descubrir la trama en que entran las cosas para que siempre resulte posible tal elección. En este sentido, desde los primeros escritos hasta la *Crítica*, el zócalo del tiempo conserva siempre la misma estructura, si no la misma naturaleza: las preguntas sobre el tiempo y las determinaciones que llamamos temporales no tendrían sentido si:

a. mis percepciones no se encadenasen en un orden ininterrumpido, de manera que ninguna comience jamás de cero y siempre resulte posible una comparación con las percepciones vecinas;

[26] «(*Der Ort*) *die Wirkungen der Substanzen in einander andeutet*» (*Fuerzas vivas*, I, 21); *Nova Dil.*, prop. XIII, I, 414.

[27] La prop. IV de la *Nova Dil.* (I, 392-3) da ejemplo de un razonamiento que se basa en la necesidad de *poder pensar* el tiempo. ¿Por qué el movimiento de la luz es acompañado de una duración susceptible de ser fijado? Kant –que se refiere, de forma demasiado fantasiosa, a Descartes– invoca la elasticidad de las pequeñas partículas de aire. «Pues si fuesen perfectamente duras, no percibiríamos, a pesar de las inmensas distancias, ninguna diferencia de tiempo entre la emisión y la llegada de la luz».

b. si no operase en un conjunto donde siempre pudiera distinguir entre sucesivo y no sucesivo, asimétrico y simétrico.

Por eso es por lo que el tiempo nunca brilla, si no es en la superficie de una «*Gemeinschaft*» de las sustancias, –ontológica, después fenoménica; –ya no imagen de la eternidad, sino testigo del cosmos. Puesto que la atracción reúne el mundo en una totalidad originaria, el tiempo se vuelve intramundano.

Si esta doctrina prefigura (desde un punto de vista genealógico) la *Crítica*, es porque anuncia una mutación del concepto de naturaleza, de la que precisamente la filosofía del *Único fundamento* extrae su originalidad. Leibniz, suponiendo la espontaneidad de las sustancias y su predeterminación, debía recurrir de modo necesario a la sabiduría iluminada de la elección de Dios, que habría regulado el «curso de la naturaleza» de una vez por todas. ¿No comportaba esto formarse una «idea tan grata» de Dios como la que se formaba Newton? «Si consideramos el número de las cosas naturales y su serie inconmensurablemente larga, ¿cómo ha podido surgir una armonía conforme a las reglas generales de su eficacia recíproca, sin influencias sobrenaturales más frecuentes?» (*Einzig B.*, II, 109). Si las esencias de las cosas estuviesen desprovistas de todo «*nexus*», ¿no sería un «azar maravilloso» que «incluso la más alta sabiduría» lograse hacer de ellas composibles? (*ibid.*, 112). Es cierto que Leibniz reconocía que tan sólo había tratado «de dar razón de los fenómenos» y que la armonía «no constituía una verdadera unión»[28]. Le satisfacía, no obstante, pues definía la naturaleza como un «fenómeno de las sustancias en desarrollo bien reglado», –red que ligaría los estados singulares de series singulares. Ahora bien, precisamente por esta razón la armonía no era sinónimo de unidad originaria del mundo: «No hay ningún fundamento general en la armonía preestablecida; toda determinación es individual» (*Rx* 4101). «La armonía de las sustancias del mundo se establece o bien general, o bien singularmente: la primera es necesaria cuando muchas sustancias forman un todo en el que el estado de una parte pertenece siempre también al estado de otra. La armonía preestablecida es una armonía singularmente establecida» (*Rx* 5415, 5416). En resumen, la armonía preestablecida tan sólo nos asegura que cada predicado de una sustancia, cada acontecimiento del mundo, es compatible con todos los demás en la medida en que esta correlación no queda asegurada de derecho y «*generaliter*» por ningún fundamento. Las sustancias están en consonancia, pero su interdependencia no se halla inscrita en su existencia, y esta garantía teológica contra el desorden no equivale en absoluto a la constitución de un campo de universalidad donde es *a*

[28] En la sorprendente reinterpretación de Leibniz que Kant ensaya al final de la *Respuesta a Eberhard*, la armonía preestablecida ya no es «una predeterminación de las cosas unas fuera de otras», sino que solamente designa su concordancia (VIII, 250). Sobre este punto, Kant habría podido sentirse autorizado a partir de un texto de Leibniz: «Hay que confesar que habría cometido un gran error objetando a los cartesianos que el acuerdo entre el alma y el cuerpo, que según ellos Dios establece inmediatamente, no constituye una verdadera unión, pues con toda seguridad mi armonía preestablecida no podría hacerlo mejor» (Leibniz, *Ph. Sch.*, VI, 595, citado en Belaval, *Leibniz, Descartes*, p. 471).

priori posible reducir a leyes todas las propiedades materiales. Si la concordancia de las sustancias viene de añadido, la racionalidad del mundo es tan sólo un favor, nunca un *a priori*.

Por eso armonía preestablecida y ocasionalismo vienen a parar a lo mismo[29]: a fin de cuentas, uno y otra reabsorben en la Providencia el «determinismo» aparente y hacen depender la necesidad natural de un acto divino. Es cierto que Leibniz le reprocha a Malebranche que no haya sabido distinguir «en sí mismos» lo natural y lo milagroso (*P.* IV, 587); pero él mismo termina por borrar la diferencia entre lo necesario y lo milagroso[30], puesto que tan sólo la reconoce en la mera naturaleza «abstracta» y no en la naturaleza «*in concreto*», donde «las leyes generales se desvanecen en el orden, como armonía universal de las armonías orgánicas particulares». Dios no conoce, pues, diferencia intrínseca entre el milagro y el acontecimiento conforme a la legalidad natural. Si podemos hablar de acontecimientos sobrenaturales, es con relación a las leyes físicas, –pero entonces, la ley tan sólo es un punto de vista abstracto con respecto al orden de las sustancias individuales (*Disc. meta.*, §§ 7 y 16)[31].

VII CRÍTICAS COMPLEMENTARIAS DE LEIBNIZ Y NEWTON

Por eso también es por lo que Kant, desde la *Nova Dilucidatio*, rechaza un Dios artista, que habría determinado «las sustancias de tal o cual modo según las circunstancias» (prop. XIII, apl. 6). Si las sustancias han de ser representadas «por su concepto como completamente aisladas», Dios puede combinarlas «de manera que armonicen entre sí, como si realmente influyesen unas sobre otras», pero no puede hacer de ellas «*Weltsubstanzen*» (*Preissch.*, XX, 283). De todos modos, la filosofía clásica es un acosmismo: o bien negamos la pluralidad de las sustancias (Spinoza), pero «el mundo egoísta no es un mundo» (*Rx* 4201), –o bien concebimos el mundo como una máquina perfecta, pero una máquina tan sólo es un agregado. Al Dios de Leibniz hay que reprocharle su artificiosidad, y no, como hacía Clarke, «el hecho de que no produzca en el universo nada más que lo que una máquina corporal puede producir según simples leyes de la mecánica, una vez que ha sido puesta en marcha»[32].

---

[29] La *Dissert.* presenta ocasionalismo y armonía preestablecida como dos variantes de la misma doctrina (II, 409), del mismo modo que la *KU* sólo verá una diferencia superficial entre ocasionalismo y preestabilismo (V, 422).

[30] Cf. Guéroult, *Malebranche*, I, pp. 266-7.

[31] Nos referiremos al análisis que hace Guéroult (*op. cit.* III, pp. 20-2) de la distinción malebranchista entre *creación* del mundo (por medio de voluntades particulares) y *conservación* del mundo (según las leyes generales). El autor muestra cómo la «voluntad particular primitiva» no queda en absoluto desacreditada con respecto a las «voluntades generales»; al contrario, es «la menos restringida de todas». «Condensando en un punto todo lo que encierra la infinitud de las leyes generales... merece ser considerada, por tanto, como lo maravilloso de la Providencia». El papel privilegiado que Malebranche le concede a la voluntad práctica inicial significa que las leyes generales se encuentran subordinadas, en última instancia, a lo arbitrario de la Creación: la naturaleza, por tanto, queda suspendida de la Providencia. Respecto de este punto no hay nada en común entre Malebranche y la teología pre-crítica de Kant, a pesar de las aproximaciones que hayan podido llevarse a cabo (cf. Werner Gent, *Ph. des Raumes*, p. 261).

[32] Quinta réplica de Clarke a Leibniz, 112-116. Cf. primera réplica, § 4.

La metafísica de los newtonianos merece, por lo demás, la misma crítica. Su teología ingenua, tal como es presentada en el *Único fundamento*, es ya un ejemplo de la «*perversa ratio*» que denunciará la *Crítica*. Suponiendo al comienzo un ordenador supremo, hacen a la naturaleza «extraña a las causas», y «esta apelación a una voluntad todopoderosa le ordena a la razón investigadora que se encierre en un silencio respetuoso» (*Einzig B.*, II, 127). Asignándole un fin único a todas las producciones naturales, corremos el riesgo de abandonar la investigación de *todas* las leyes a que se conforman y de todos los efectos, infinitamente diversos, en que se encuentra la misma ley (que la misma elasticidad y la misma pesantez del aire gobiernen tanto la respiración como «las pompas, las nubes, el fuego, los vientos»). Por el contrario, si el «*Naturforscher*» se contenta con investigar relaciones constantes sin preocuparse de la sabiduría de Dios y la simplicidad de sus vías, el encaje de las leyes que poco a poco descubra le parecerá más «sobrehumano» que cualquier Providencia, su ajuste más admirable que una finalidad artística siempre incierta y, en cualquier caso, limitada, puesto que se restringiría a la obtención de un único fin. Los efectos de las leyes generales «se extienden más allá de un único caso; en cada efecto singular, vemos las trazas de una mezcla (*Vermengung*) de dichas leyes, que no estaban destinadas a este único producto» (*ibid.*, II, 143). De aquí proceden, además, la imperfección y el «casi» que caracterizan a las cosas naturales y las distinguen de las obras divinas. Es posible que Dios sea geómetra; pero se impone la constatación de que la naturaleza, por su parte, geometriza «*grosso modo*», a menos que en ella elijamos arbitrariamente las leyes que confirman el dogma de la simplicidad de las vías. «Reconocemos la mano de la naturaleza en la falta de precisión en las relaciones que se esfuerza por alcanzar. Si fuese mejor que los círculos de los planetas se situasen en un área poco más o menos que común, ¿por qué no ocurre exactamente así?... Si es cierto... que Dios ejerce de continuo la geometría y si esto aparece también en las vías de las leyes universales de la naturaleza, deberíamos esperar encontrar que se respeta por entero esta regla en las obras inmediatas de la voluntad todopoderosa y éstas deberían mostrar toda la perfección de la exactitud geométrica» (*Th. Himmels*, I, 337). Para Newton, la regularidad es siempre demasiado maravillosa como para no dar testimonio de la mano de Dios; según Kant, es siempre lo bastante imperfecta como para dar testimonio tan sólo de la cohesión del mundo. «Está claro», escribe Newton a Bentley, «que no hay causa natural que hubiese podido determinar a todos los planetas, tanto los primarios como los secundarios, a moverse en el mismo sentido y en el mismo plano *sin desviación de alguna importancia*: debe haber sido el efecto de una deliberación»[33]. Perturbación poco importante, pero aún así perturbación; Kant insiste en ello. ¿Por qué se relaciona tan exactamente el curso de los planetas con un mismo plano? «Lejos de mostrar un motivo de conveniencia, esta analogía es más bien la causa de cierta perturbación que quedaría suprimida

[33] Citado por A. Koyré, «Newton», *Anales* (nov-dic. 1960).

por una variación libre de los círculos planetarios; pues las atracciones de los planetas turban en cierto modo la uniformidad de su movimiento y, si no se refiriesen exactamente a un mismo plano, tampoco se estorbarían mutuamente unas a otras» (*Th. Himmels*, I, 336).

A partir de la *Teoría del cielo*, el mundo deja de ser una «obra» para convertirse en una *Gestalt*, y la expresión «determinismo inhumano» se salva de la banalidad, pues se opone a «arquitectónica sobrehumana». Pero la obstinación de Newton exige reflexión; él, que proscribía la deducción *a priori* y las «hipótesis» (fluidos invisibles, fuerzas especiales, torbellinos), ¿por qué le ha encargado que regule el curso del mundo a un Dios más antropomórfico que nunca? Lo cierto es que «determinadas razones *que se extraen de la naturaleza* de la cosa misma *parecen* contradecir» la doctrina del origen mecánico del universo (*ibid.*, 338). Ya una ilusión fundada, si no natural, explica el error del «filósofo». En otro caso, ¿cómo comprender que el finalismo en Newton no sea sistemático? «En ciertos casos, no temía perder de vista al ordenador supremo de todas las cosas» (*Einzig B.*, II, 121); admitía sin dificultad, por ejemplo, que la forma esférica de la tierra resultase de la rotación de una masa en origen líquida, conforme a las leyes de la estática. ¿Por qué un escrúpulo de orden teológico le habría impedido llegar hasta el final? ¿Fue un acceso repentino de piedad lo que le hizo recurrir a la mano de Dios para dar cuenta de las revoluciones de los planetas y de las posiciones de sus órbitas? Kant piensa que el finalismo que se ha injertado en la física de Newton se debe a la imposibilidad que éste experimentaba para explicar de modo mecánico *la formación* del sistema planetario. Dado que juzgaba preferible invocar, entonces, la sabiduría de las vías, en lugar de dejar en suspenso el problema mecánico, terminó, a su vez, «como teólogo». Pero como teólogos siempre terminamos demasiado pronto; entre el asombro (*Verwunderung*) y la explicación a cualquier precio, se comete el error de no detenerse al menos en la admiración (*Bewunderung*) –y la *Crítica del Juicio* es, en resumen, una teoría de la admiración. Sin embargo, en 1755, Kant todavía piensa en mostrar tan sólo la inutilidad de la hiperfísica y en resolver el problema que Newton había suprimido demasiado pronto. Una vez que los torbellinos han sido desterrados de la «esfera de la naturaleza», se plantea, en efecto, una pregunta: ¿resulta indispensable inventar fuerzas particulares para explicar el movimiento tangencial de los planetas? (*Einzig B.*, II, 148). Parecía que el abandono de la hiperfísica de los torbellinos, «que se encargaban pretendidamente de arrastrar a los planetas», y el reconocimiento del vacío –o de una «materia extremadamente rarificada en el espacio»– hacían evidente el hecho de que las revoluciones de los planetas no podían imputársele a ninguna causa mecánica *actual* (*ibid.*, II, 144), como declara Newton a Bentley. Para que la combinación de la fuerza de gravitación y el «impulso transversal» produjera una revolución circular de la tierra alrededor del sol, «el impulso transversal debía tener una magnitud precisa; pues, si fuese demasiado grande o demasiado pequeño, la tierra debería moverse en otra línea... No conozco ninguna fuerza de la naturaleza que pudiera causar este movimiento transversal sin la

mano de Dios... La gravedad bien podría poner los planetas en movimiento, pero, sin el poder divino, nunca los llevaría a un movimiento circular semejante al que tienen alrededor del Sol». Comentario de Kant: esto significaba dar «un paso demasiado grande» y salir demasiado rápido del dominio de la «*Weltweisheit*». Newton habría debido ver que «quedaba una posibilidad para que causas mecánicas fuesen responsables de una estructura semejante» (*ibid.*, II, 144). Recurrimos a un acto sobrenatural presente sólo porque descuidamos la historia de la naturaleza y el peso de su pasado[34]. Supongamos que los espacios no siempre hayan estado vacíos: las moléculas dispersas que entonces los llenaban habrían podido conservar su movimiento tras la formación de los planetas; desde entonces, es posible retrotraer la fuerza tangencial de los planetas y su velocidad adquirida a la gravitación. Esta es la aportación original de la *Teoría del cielo*: construyendo esta hipótesis, contra Newton e incluso contra Buffon[35], Kant hace finalmente superfluo cualquier subterfugio demiúrgico. En la medida en que sustraíamos los movimientos de los planetas a las leyes naturales, resultaba imposible objetarle nada serio a Leibniz, cuando consideraba «sobrenatural» «que un cuerpo se mueva en círculo sin salirse por la tangente, aunque nada le impida desviarse así»; «*estos efectos no son en absoluto explicables por la naturaleza de las cosas*». Respecto de este punto, el espíritu de la *Teoría del cielo* es leibniciano: «Es manifiesto que no hay ninguna razón por la que los cuerpos debiesen recorrer sus órbitas en la misma dirección, si el mecanismo de su producción no los ha determinado a ello. Pues el espacio de sus revoluciones es infinitamente poco resistente y limita tan poco sus movimientos de un lado como del otro; luego la elección de Dios no se limitaría sin el menor motivo a una dirección única, se mostraría antes bien en una libertad mayor, en la variación y la diversidad» (*Th. Himmels*, I, 336). Por tanto, privados de respuesta convincente, los partidarios de Newton le dejaban este hermoso papel a una metafísica que, a pesar de su «artificialismo», defendía al menos la necesidad de las leyes naturales que ellos mismos destruían. El advenimiento de una física científica, y no ya metafísica, entrañó paradójicamente una subordinación, más ostensible que antes, de lo racional a lo mitológico, de la naturaleza a la Creación. En el Prólogo a los *Principia*, Roger Cotes imputaba a la libre voluntad de Dios «todas aquellas leyes que llamamos leyes de la naturaleza, donde aparecen numerosas trazas de una inteligencia sabia, pero ninguna de necesidad»; y Clarke se lamentaba de que Leibniz proscribiese del mundo «la Providencia y el gobierno de Dios» (*Primer escrito*, § 4). Filosóficamente, la revolución newtoniana se redujo, pues, a poca cosa: un Dios reparador remplazaba a un Dios planificador, pero no se cuestionó la imagen del «*Künstler*».

[34] Newton rechazaba expresamente este recurso: «La hipótesis que deriva la estructura del mundo mediante principios mecánicos aplicándose a una materia distribuida regularmente a través de los cielos es incompatible con mi sistema».
[35] En *La formation des planètes* (1745), Buffon juzgaba imposible retrotraer «la fuerza tangencial» a la atracción: «Ciertamente, esta fuerza de impulso le ha sido comunicada a los astros en general por la mano de Dios, cuando puso en marcha el universo».

VIII Reinserción de la ateología de *El único fundamento* en la historia de la filosofía

La doctrina de la unidad del mundo como totalidad ha de ser remplazada en la intersección de esta doble crítica de Leibniz y Newton. Contra uno y otro, Kant considera que le proporciona un sentido por fin riguroso a la «necesidad de las leyes». Contra uno y otro, pero con ayuda de uno y otro. Asume a la vez la crítica de Newton a Leibniz (rechazo de la espontaneidad interna de las sustancias y la armonía preestablecida) y la crítica de Leibniz a Newton (Dios no podría regular el universo según su fantasía). ¿Qué significa, entonces, la necesidad de las leyes? «En sentido real» (*im Realverstande*), se da, ciertamente, la contingencia de las leyes del movimiento, puesto que han sido creadas *al mismo tiempo que la materia*; en otro sentido, sin embargo, «estas leyes del movimiento son absolutamente necesarias: una vez presupuesta la posibilidad de la materia, sería contradictorio que la materia actuase según otras leyes» (*Einzig B.*, II, 100). Así, mucho antes de que la *Crítica* haya llevado a cabo la división entre cosas en sí *creadas* y fenómenos *no creados* (que hemos de distinguir de increados), Kant opone la contingencia original, sin la cual la Creación perdería su sentido, a la necesidad originaria, sin la que ni siquiera podríamos hablar de un «mundo» –este protocolo de condiciones *sine qua non* cuya redacción definitiva serán los Principios de la experiencia. Todavía no se ha instaurado el tribunal crítico y ya se yuxtaponen «dogmatismo» y «empirismo», a la espera de que la Antitética (tercera sección) los separe. Ciertamente, la materia debe ser creada: es la parte irreductible de la voluntad de Dios, la única concesión que hay que consentir al antropomorfismo. Pero el orden que reina en ella (a partir del hecho de que esta materia es un *mundo* antes de ser, como para Leibniz, «el todo de las criaturas»), este orden *no podía ser distinto del que es*. No en virtud de un decreto arbitrario de Dios (Descartes), ni del principio de lo mejor (Leibniz), menos aún gracias a la benevolencia divina (Newton). Basta con analizar qué es el «mundo» para hacer que se disipen estas ficciones, –basta con pensar que, en lugar de haberle sido impuestas a *este* mundo, las leyes explicitan el ser *del* mundo. Pues el mundo, totalidad absoluta, no tiene competidores y Dios nunca tuvo elección. «Aparece claramente el hecho de que este principio común (*gemeinschaftliche*) no sólo se extiende a la existencia de esta materia y a las propiedades que le convienen, sino también a la posibilidad de una materia en general y a su ser mismo, pues lo que debe llenar un espacio, lo que debe ser capaz de choque y presión no puede ser pensado bajo otras condiciones que aquellas de las que necesariamente se derivan las leyes antedichas» (*ibid.*, II, 100). No hay desajuste entre el mundo y el orden del mundo, entre el hecho y lo que lo hace inteligible. Convertida en condición necesaria de toda materia posible, la ley se encuentra sin duda presente en *este* mundo creado, pero no depende ya, de derecho, del acto de creación: cualquiera que hubiese sido la combinatoria, las leyes que conocemos habrían formado parte de ella. – En adelante, la físi-

ca no queda liberada ciertamente de todo origen teológico, pero sí de todo fundamento teológico. El *Único fundamento* es el *Discurso del Método* de la ciencia de la «*Aufklärung*».

En los *Elementos de filosofía*, d'Alembert escribía que las leyes de la mecánica son «de verdad necesaria» y se las puede deducir a partir de «la materia abandonada a sí misma». Pero la necesidad de las leyes mismas sigue estando subordinada a una libre elección del Creador: «Las leyes observadas son de verdad necesaria. No en este sentido, que el Creador pudo establecer leyes completamente diferentes, sino en el sentido de que no ha juzgado conveniente establecer otras que aquellas que resultaban de la existencia misma de la materia». El ejemplo de Maupertuis es todavía más significativo. Cuando Kant se refiere a su principio de acción mínima, es para darle una interpretación que Maupertuis, a fin de cuentas, había rechazado. Hemos mostrado que este principio («Cuando se da algún cambio en la naturaleza, la cantidad de acción necesaria para este cambio es la menor posible»[36]) invierte punto por punto la metafísica leibniciana. Es a la vez incompatible: *1º* con la tesis de la elasticidad universal y la inexistencia de los cuerpos duros; – *2º* con la noción de cantidad máxima de fuerza viva en el universo y, de modo más general, con la conservación de cualquier absoluto; – *3º* con la tesis de la indestructibilidad de lo positivo, que era su corolario[37]. Además, el principio sólo *da testimonio* de la sabiduría de Dios, en lugar de poder ser deducido de ella como de un principio. «Por este descubrimiento, los efectos de la materia, a pesar de la gran diversidad que pueda encontrarse en ella, son llevados bajo una fórmula general que *expresa* una relación con la conveniencia, la belleza y la armonía»[38]. También Maupertuis se creyó autorizado para reconocer una causa suprema del universo gracias a «una conexión tan general entre las naturalezas más simples de las cosas, pues proporcionaba un fundamento mucho más válido... que cualquier percepción de combinaciones contingentes y variables debidas a leyes especiales» (*Einzig B.*, II, 99). Kant se refiere, con todo derecho, a la primera memoria de Maupertuis; ciertos pasajes de ésta prefiguran el *Único fundamento*. Pero Maupertuis se desdijo en el *Ensayo de cosmología* de 1751, donde interpretaba el principio de acción mínima, por el contrario, como una prueba de la intervención continua de Dios en un mundo desprovisto de fuerza propia. «Para universalizarse en una cosmología», constata Guéroult, «el principio de Maupertuis debe sustituir el mundo de Malebranche por el de Leibniz»... Debería habernos permitido evitar precisamente esto, pensaba Kant. Admitir una sabiduría antropomórfica es negar la

[36] Cf. Guéroult, *Dynamique*, p. 215. Cf. S. Bachelard en *Thalès*, 1958, p. 6: en este artículo, la autora defiende, contra Guéroult, la originalidad epistemológica del principio de Maupertuis. Pero no responde a la demostración que realiza Guéroult, y que aquí es lo único que importa, de la total diferencia, *desde el punto de vista metafísico*, entre el principio de acción mínima y el principio leibniciano de la simplicidad de las vías.

[37] Guéroult, *op. cit.*, pp. 230, 225-6, 231-2.

[38] *Einzig B.*, II, 99. Partiendo de hechos, subraya Guéroult, y del valor explicativo del principio de acción mínima, Maupertuis deduce la existencia de Dios. «El principio según el cual Dios actúa por las vías más simples no es, por tanto, un axioma» (*op. cit.*, p. 234).

necesidad de las leyes del movimiento so pretexto de darle un fundamento, y concederle a una física falsa (la de Leibniz) el privilegio de la coherencia, –dar a entender una vez más que la verdad de la nueva física tiene como contrapartida la imposibilidad de una fundación *a priori*.

El *Único fundamento* es, pues, la primera formulación sin reservas del «ateologismo» que recorre el pensamiento científico de la «*Aufklärung*». Dios sigue siendo sin duda la causa «moral» del mundo (en cuanto a la existencia), pero su voluntad en absoluto es responsable del orden que se despliega en él: éste procede de la dependencia real de las sustancias. Si intentamos reinsertar esta doctrina en la historia de la filosofía, Kant parece estar aquí más próximo a Descartes: el Dios cartesiano dejaba también que el movimiento de las partículas se ordenase a partir del caos original. Salvo por el hecho de que Dios, según el *Único fundamento*, no ha instituido ninguna ley en la naturaleza «como un soberano en su reino» y no le presta ningún concurso actual. En verdad, Kant está prolongando a Descartes, si tenemos en cuenta que el mundo cartesiano llega a su forma actual por el simple juego de los principios de conservación y las leyes del movimiento, –pero está más próximo a Leibniz, en la medida en que el Dios de Leibniz conserva un mundo de esencias que no ha creado (sin embargo, este conjunto es un *optimum* que ha sido *elegido*). Se señala ante todo en qué sentido se opone Kant tanto al uno como al otro: el orden actual de la naturaleza no era absolutamente necesario para Descartes, ni para Leibniz. O bien este orden habría podido ser diferente, si a Dios le hubiese sido grato instaurar otras leyes, o bien tan sólo ha sido establecido teniendo en cuenta el principio de lo mejor: ni en un caso ni en el otro aparece jamás la idea de que el universo debía estar unificado de este modo, *con tal solamente de que* existiese. Contra Descartes, Kant afirma que el orden no se debe a un *decreto* arbitrario; contra Leibniz, se niega a imputárselo a la *sabiduría* divina. En la obra de 1763, la ciencia newtoniana, al cobrar conciencia de todos sus recursos, desposee a Dios del gobierno del mundo, bajo la forma que sea. Al mismo tiempo, se resuelve el conflicto a propósito del primado en Dios de la voluntad o la sabiduría. Incluso cuando le atribuye una «muy alta sabiduría» al «*Realgrund*», Kant no vuelve ni a la metafísica clásica, ni a Newton, pues en adelante la voluntad de Dios ya no es actuante (salvo en la creación de la existencia), sino que tan sólo se supone que está en armonía con su esencia. La coordinación de las esencias de las cosas no es producida por Dios, se encuentra solamente contenida en Él.

IX ¿Por qué es transferida a la *Crítica* la doctrina de 1763?

Recapitulemos los tres requisitos del concepto de Dios en la filosofía precrítica: 1º se requiere una existencia absoluta como fundamento de los contenidos de pensamiento; – 2º se requiere el principio de determinación completa como condición de aplicación de la «razón determinante»; – 3º la unificación espontánea de las esencias en un mundo presupone un ser singular y sabio («pero no en tanto que es sabio»).

Falta que nos preguntemos por qué esta «teología» debió integrarse en la *Crítica*, bajo la forma del Ideal trascendental. De estos tres requisitos, nos parece que el último debe justificar la transferencia. Esto se mostrará si estamos dispuestos a no reducir el pensamiento de Kant al idealismo trascendental y –sin negar por ello la originalidad de la *Crítica*– accedemos a poner en relación esta «metafísica de la metafísica» con la metafísica que le precedió. Kant nunca volvió sobre su análisis de la noción de «cosmos»; el reexamen al que somete este concepto no alcanza su contenido, sino su «lugar trascendental». Así, el «mundo» es transferido y conservado bajo otro nombre en la tercera Analogía –y, en la Antitética, queda en blanco como «mundo trascendental» «del que ni siquiera tengo un concepto». El siguiente texto del *Preisschrift* indica a la perfección este reparto: «Si tomamos la intuición pura del espacio, dado que funda *a priori* todas las relaciones externas, todas las sustancias se hallan vinculadas, a partir de este hecho, por relaciones que hacen posible el influjo físico y forman un todo. Así, considerados todos los seres en conjunto, en tanto que cosas en el espacio, forman tan sólo un único mundo, y no puede haber varios mundos uno fuera de otro. Si la establecemos por meros conceptos, y sin que la fundemos sobre esta intuición, la tesis de la unidad del mundo no puede ser demostrada en absoluto» (XX, 284). Este «puro concepto intelectual de un todo de las cosas en general» sigue siendo, por tanto, un concepto problemático, que no es asunto de la Antitética; tan sólo dará lugar a «un Ideal de la razón pura, diferente del concepto de mundo, aunque se encuentre en relación con él» (B 282). Estas últimas palabras sugieren que los malentendidos cosmológicos no comprometen la idea misma de la unidad del mundo y que ésta sigue estando vinculada a la misma representación de Dios. Se comprenderá entonces por qué la teología es reinterpretada antes bien que destruida y por qué la segunda parte del *Único fundamento* es transferida al Apéndice a la *Dialéctica* Trascendental. Dios es tan sólo una Idea; el «mundo», en tanto que conjunto absoluto de los fenómenos, no es al igual uno de ellos, –pero, una vez establecido esto, ¿podemos renunciar a legitimar la inducción y la previsión científica? «Sin embargo, esta ilusión resulta indispensable, si, además de los objetos que se hallan delante de nuestros ojos, queremos ver, al mismo tiempo, los que se encuentran alejados detrás nuestro, –si queremos preparar al entendimiento para que pase más allá de toda experiencia dada (en la medida en que parte del conjunto de la experiencia posible)...» (B 428). El entendimiento no tiene derecho a superar la experiencia posible, pero astrónomos y físicos tienen el poder de recorrerla por entero; esto es lo que hay que justificar ahora, si queremos evitar que la *Crítica de la razón* pase por una desautorización de la ciencia.

Capítulo VI

La idea de sistema: el Dios necesario

En absoluto digo: Dios es nada, la palabra de Dios es nada. Muestro solamente que no son lo que son en la ilusión de la teología.
Feuerbach, *Esencia del cristianismo*.

I Los conceptos regulativos son más que operacionales; el presupuesto sistemático

¿Por qué Dios, en tanto que instancia teórica, sobrevive en la *Crítica* a la condena de la teología clásica? ¿Por qué salvaguardar su concepto, a riesgo de que nos lleve a postular una existencia, allí donde tenemos derecho a admitir tan sólo una Idea[1]? La noción misma de regulación no previene por entero este malentendido, pues no me prescribe tanto que no suponga la realidad del objeto en Idea, cuanto que la *suponga* sólo *con vistas* al uso del entendimiento[2]. Ahora bien, resulta difícil mantenerse en esta *hipótesis*: el Dios dogmático resurge siempre de la exigencia que lo supone tan sólo en Idea. Todo sería más sencillo si hubiese de un lado una teología condenada y del otro una ciencia positiva por constituir, pero todavía no se trata de la cuestión de la positividad, sino tan sólo del *saber racional*, –y por eso sigue siendo inevitable el lenguaje teológico, o al menos teleológico.

Un saber se convierte en racional, escribe Kant en el Prólogo, cuando la razón «toma la delantera» y «obliga a la naturaleza a responder a sus pregun-

[1] «Ahora bien, no hay la más mínima causa que nos impida admitir también estas Ideas como objetivas e hipostáticas, con exclusión de la Idea cosmológica, donde la razón choca con una antinomia cuando quiere realizarla (las ideas psicológica y teológica no contienen ninguna antinomia)... Sin embargo, para admitir algo todavía no es suficiente con que en ello no haya ningún impedimento positivo» (B 444-5).

[2] «No sólo estaré autorizado, sino también obligado a realizar esta Idea, es decir, a suponer para ella un objeto real, pero solamente como un algo en general que no conozco en sí mismo, y al que no otorgo propiedades análogas a las de los conceptos del entendimiento en el uso empírico más que a título de fundamento de la unidad sistemática, con respecto a este último» (B 447).

tas». Pero esta decisión de «interrogar a la naturaleza» supone que la consideramos como ya unificada y conforme a ciertos vectores: el proyecto científico sólo tiene sentido en el interior de esta racionalidad anticipada. Respecto de este punto, Kant sigue a Reimarus, Tetens y Lambert, que insistían en la importancia de las «nociones directrices» (continuidad, simultaneidad, finalidad), sustitutos de las reglas universales cuando éstas son inaplicables o incluso desconocidas. Baümler, que cita numerosos textos en este sentido[3], ve en ello el signo de una descalificación del entendimiento discursivo. Más valdría decir que admitimos, con anterioridad a los métodos, un conjunto de directivas espontáneas que los hechos no garantizan, pero sin las que no podría organizarse la experiencia. Así, sin los conceptos de cuerpos «puros» (agua, tierra, aire) resultaría imposible repartir las materias entre peso, fuerza y máquinas, y explicar, en consecuencia, sus actividades químicas «según la idea de un mecanismo»[4]. O aún, la reducción máxima de los fenómenos a un pequeño número de principios unificadores (o a un principio único) es inseparable del rigor y la fecundidad de un saber. «Todas las pequeñas leyes de las afinidades químicas, que parecían tan variables, tan diferentes entre sí», escribe Buffon, «no son, sin embargo, distintas de la ley general de la atracción, común a toda la materia... con esta nueva clave podremos escrutar los secretos más profundos de la naturaleza, llegar a conocer la figura de las partes primitivas de las diferentes sustancias, fijar las leyes y los grados de sus afinidades, determinar las formas que adoptarán al reunirse»[5]. Si compara-

---

[3] Bäumler, *op. cit.*, pp. 178-187.

[4] Cf. B 428-9, sobre la utilidad de los conceptos de agua pura, tierra pura, aire puro «para determinar la parte que conviene a cada una de estas causas naturales en el fenómeno», pasaje aclarado por el comentario de Adickes a la *Rx* 45 en XIV, pp. 384-5, donde se cita este extracto del *Danziger-Physik Nachschrift*: «Aunque todo el mundo hable de fuego, agua, aire puros, tenemos que confesar, sin embargo, que no hay nada en estado puro. Tan sólo tenemos efectos en nosotros a los que referimos las materias y los llamamos *puros* con relación a estas. Nuestra razón forja ciertas divisiones que preceden a la experiencia y en virtud de las cuales ordenamos nuestra experiencia. La razón utiliza a este efecto fuerzas determinadas sobre las que nos informa la mecánica y entre las cuales la más simple es la palanca. La naturaleza entera es una doctrina del movimiento; fuera de ella, tan sólo queda el espacio. Pero la doctrina del movimiento presupone algo móvil (*onus*) y algo motriz (*potentia*)... » (La *Crítica* traduce «*onus*» por «carga» (*Last*), «*potentia*» por «fuerza»). «...En mecánica, llamamos también *machina o vehiculum* al comercio entre uno y otro, si se refiere a vínculos internos, y todos nuestros conceptos parecen converger en este punto. No podemos recorrer todas las diferencias de las cosas en la naturaleza de modo que las determinemos todas, sino que debemos seguir la división del entendimiento, que se produce necesariamente según reglas generales. Las tierras son la carga, la materia negativa que no tiene ninguna potencia disolvente, pero que debe ser disuelta. Las sales y los combustibles son las dos potencias que en la naturaleza lo disuelven todo... Las sales tienen necesidad del agua como vehículo para ejercer su potencia y los combustibles del fuego elemental para disolver las tierras...». Los conceptos racionales sirven aquí, por tanto, para constituir una tópica de los elementos del mismo estilo que la cuatripartición de Aristóteles, que Kant critica en las *Investigaciones sobre la claridad* (II, 280). En lo que nos parece el tránsito de una edad del pensamiento a otra, Kant no ve más que un ejemplo del tránsito del saber objetivo del entendimiento a la unificación racional.

[5] Buffon, *Minéraux*, intr., parte II, p. 263 [trad. esp. *Historia natural de los minerales, Obras completas*, Tomos XII, XIII, XVI y XVII, Madrid, Mellado, 1848].

mos estos textos con los de Auguste Comte, mediremos cuán alejada se encuentra aún la *epistéme* del siglo XVIII respecto de la idea de positividad, que implica la renuncia a la idea de unidad sistemática. Con el positivismo, esta idea se vuelve superflua e incluso quimérica. ¿«No ver en los fenómenos químicos más que meros efectos moleculares de la atracción newtoniana»? Es cierto, reconoce Comte, que Laplace expuso esta idea, pero la presentaba tan sólo como «un simple juego filosófico, incapaz de ejercer realmente ninguna influencia útil sobre los progresos de la ciencia química»[6]. Ahora bien, la ciencia depende aún, según Kant y Buffon, de semejantes «juegos filosóficos», –prueba de que no han roto con la noción clásica del saber. De ahí la insistencia que pone Kant en distinguir los principios regulativos de los principios operacionales, simplemente heurísticos: el principio de la unificación bien podría ser «un principio trascendental de la razón, que haría necesaria la unidad sistemática, no sólo de una manera subjetiva y lógica, como método, sino objetivamente»[7]. Regulación y métodos no son sinónimos. Además, sería erróneo ver en una idea como la de «fuerza fundamental» (*Grundkraft*) sólo una ficción cómoda, «un simple procedimiento económico de la razón»: se trata de un proyecto, extraído de la naturaleza de nuestra razón, en el que se inscriben a continuación elecciones teóricas deliberadas, –hipótesis y métodos propiamente dichos. Estos pueden fracasar, pero el proyecto teórico de unificación conserva, en sí mismo, su validez. «Sin haber buscado todavía el acuerdo de las diversas fuerzas e incluso si todas nuestras tentativas para descubrirlo fracasan, suponemos, sin embargo, que aquí debe haber un acuerdo tal» (B 431). Por tanto, este proyecto merece llamarse trascendental, en el mismo sentido, si no con el mismo derecho, que los principios del entendimiento; tanto en un caso como en el otro lo trascendental designa la certeza previa que la conciencia «ingenua» –sea perceptiva o científica– pone sin saberlo, y sin la cual los objetos no podrían *o bien* aparecer, *o bien* determinarse teóricamente. Distintos de los principios constitutivos, puesto que tan sólo son «saludables» y no «esenciales» para el ejercicio del entendimiento, los principios regulativos tampoco son simples preceptos lógicos: *en sí*, si no *para nosotros*, son leyes trascendentales. De manera que la distinción entre principios constitutivos *objetivos* y principios regulativos *subjetivos* se vuelve, en el límite, insatisfactoria: sería preferible hablar de principios objetivos de la experiencia y principios objetivos de la razón, que tan sólo presentan, con relación al uso empírico, la utilidad subjetiva de una máxima (B 448-9), pese a que resulten indispensables para la formación de las ciencias. En ciertas reflexiones pre-críticas que comienzan a entrever la estructura de la Antinomia, sin hablar aún de regulación y constitución, Kant distingue ya entre principios del uso físico y principios del uso «hiperfísico» (arquitectónico) de la razón; pero estos no se presentan como complementos de aquellos,

[6] Comte, *Cours*, Primera lección, p. 29 [trad. esp. *Curso de filosofía positiva*, Barcelona, Orbis, 1984].
[7] B 430. «Por tanto, estos principios son recomendados directamente y no como simples procedimientos del método» (B 437).

sino como el cumplimiento de otra tarea: «La razón va de lo general a lo particular, el entendimiento de lo particular a lo general. Este último es solamente *secundum quid* y pertenece al uso empírico o físico de la razón. El primero es absoluto y pertenece a su uso libre o metafísico» (*Rx* 4759); «Unidad racional. Unidad de la autodeterminación de la razón con respecto a la multiplicidad de las reglas o de los principios. No de la exposición, es decir, de la unidad analítica de los fenómenos, sino de la determinación (comprensión), es decir, de la unidad sintética por la que lo múltiple dado en general (no simplemente a los sentidos) posee necesariamente una unidad» (*Rx* 4758). La unidad de las reglas surge, pues, de una instancia de unificación más vasta y más alta que la que rige la experiencia –y comprendemos entonces por qué los principios regulativos no se presentan *en absoluto* como sujetivos y arbitrarios. Desde su punto de vista, es cierto, el entendimiento tenderá a confundir regulación y métodos y a no admitir otra «forma racional» de la naturaleza salvo la forma codificada por los Principios: todo lo que los supere quedará relegado a la historia de las ciencias, entre las hipótesis imputables al genio de los sabios. Pero, desde el punto de vista de la razón, consideraremos la idea de unidad sistemática como un presupuesto indispensable de la ciencia de la naturaleza. ¿Cómo pasar de una física «fragmentaria», agregado de experiencias, a un sistema exhaustivo de la física, cuya idea no se ha forjado arbitrariamente, sino que viene dada por la razón? Este es el problema del *Opus postumum*[8]. La matematización de la física por parte de Newton no hace vana esta investigación, pues no responde a aquella pregunta: la matemática es tan sólo «el instrumento indispensable» para alcanzar el fin de la filosofía natural: «la investigación empírica de la naturaleza (física) comprendida en un sistema» (*Opus post.*, XXII, 161). Que la física, de hecho, sea una ciencia siempre en progreso y jamás acabada (*ibid.*, XXII, 310) no le resta nada al valor de esta decisión racional.

La necesidad de una «suposición» teológica se vincula, en la *Crítica*, a este presupuesto sistemático. Sin la validez intrínseca de la idea de sistema, el Ideal no tendría función positiva propia. ¿Cuál es, pues, el origen de este concepto? Y, ¿de dónde viene su importancia, para que legitime la integración en la *Crítica* de una estructura de la obra pre-crítica?

II La herencia leibniciana: 1º El Dios de Newton contraviene el principio de razón

Para tomar una decisión al respecto, volvamos a la teología del *Único fundamento*, surgida de la crítica simultánea de Leibniz y Newton, y determinemos lo que en justicia subsiste de leibniciano en la crítica que Kant hacía entonces de Newton.

---

[8] Cf. *Opus p.*, XXI, 161, 508, 524, 597 .

1. «La misma dificultad que le arrebató a Newton la esperanza de comprender a partir de las fuerzas naturales las fuerzas centrífugas atribuidas a los cuerpos celestes, cuya dirección y determinaciones forman lo sistemático del mundo, estuvo precisamente en el origen de la doctrina que acabamos de exponer en los capítulos precedentes» (*Th. des Himmels*, I, 139). ¿Cómo la crítica newtoniana respecto de este punto preciso llevó a Kant a formular su hipótesis cosmológica? Para comprenderlo, tenemos que examinar los reproches que la *Teoría del cielo* dirige a Newton. – Según este, la densidad de la materia de los planetas disminuye a partir del Sol, porque los planetas más alejados, recibiendo menos calor, deben estar formados de una materia más ligera con el fin de conservar una temperatura semejante a la de los planetas más próximos al Sol. Esta explicación finalista, piensa Kant, es inaceptable, y la solución mecanicista resulta mucho más simple: si las partículas más densas se agrupan en la vecindad de un punto de caída común, es porque se desvían menos en su caída que las más ligeras. En 1745, Buffon insistía ya en la inverosimilitud de la solución de Newton: «Si la densidad de los planetas fuese, como pretende Newton, proporcional a la cantidad de calor que tienen que soportar, Mercurio sería siete veces más denso que la Tierra y veintiocho veces más denso que el Sol»[9]. Por su parte, Kant se adhiere a otra objeción, que Buffon presenta tan sólo de pasada –y en un *addendum*: «En el caso de una disposición inmediata derivada de la voluntad divina, ya no encontramos *la más mínima razón* para pensar esta relación. Ciertamente, podría parecer que las esferas más alejadas deberían estar formadas de una materia más ligera con el fin de poder experimentar la acción necesaria de la fuerza de los rayos solares, que se ha hecho menor. Pero aquí hay un fin que tan sólo concierne a las materias presentes en la superficie y no a las especies más profundas, situadas en el interior de la masa; el calor solar no ejerce ninguna acción sobre ellas. (La acción del Sol) sólo puede servir para producir la atracción, que hace caer hacia él los cuerpos circundantes, y no podría, por tanto, tener la más mínima relación con la fuerza y la debilidad de los rayos solares. Si preguntamos por qué, según los cálculos mismos de Newton, las densidades de la Tierra, Júpiter y Saturno se encuentran entre sí en la relación de 400, 94 y 64, no tendría sentido considerar que la causa se halle en la intención de Dios, que se habría conformado al grado de calor solar. Aquí, nuestra Tierra puede servir de ejemplo: la acción del Sol bajo la superficie es tan poco profunda que la parte de la masa que se encuentra en relación con ella no alcanza ni con mucho la millonésima parte del todo; con relación a esta intención, todo lo demás es, por tanto, completamente indiferente» (*Th. des Himmels*, I, 341-2).

Lo mismo sucede con la cuestión del crecimiento progresivo de la masa de los planetas a partir del Sol. En la hipótesis de Kant, la atracción del Sol disminuye la fuerza de atracción del planeta; la cantidad de materia reunida en él se halla, pues, en relación inversa con su distancia al Sol. Los partidarios de la acción inmediata, por su parte, sostienen que Dios, dándole una masa superior a los planetas más alejados del Sol, tuvo el propósito de aumentar su fuer-

[9] Buffon, *Théorie de la Terre*, p. 54.

za de atracción «con el fin de que su esfera pueda comprender una o varias lunas», lo que constituye una disposición útil para la residencia de sus habitantes (*ibid.*, I, 342). Por tanto, Dios no siguió la vía más corta, que habría consistido en darle una densidad superior a la materia de estos planetas; debió, por el contrario, contrapesar esta débil densidad. Por eso, una vez más, «si no tomamos en consideración el modo de producción natural de los cuerpos, resulta difícil *dar razón* de esta relación; pero, si le prestamos atención, nada es más fácil que comprender dicha determinación» (*ibid.*, I, 342). Por último, sólo la explicación mecánica da una razón suficiente del hecho de que el movimiento de los planetas alrededor del Sol se efectúe en una misma dirección. «En lo que concierne a la uniformidad total en la dirección, es manifiesto que aquí no hay *ninguna razón* por la que los cuerpos debieran precisamente seguir una orientación única, si el mecanismo de su producción no los hubiese determinado a ello. Pues el espacio en que giran es infinitamente poco resistente y limita tan poco su movimiento de un lado como del otro; como no existe la más mínima motivación (*Bewegungsgrund*), la elección de Dios no estaría, pues, ligada a una determinación única, sino que se manifestaría con mucha más libertad en toda clase de variaciones y en la diversidad» (*ibid.*, I, 336).

En todos estos casos, vemos que el Dios de Newton contraviene el principio de razón suficiente. O bien su elección, motivada de manera insuficiente, se efectúa en gran parte sobre el fondo de la indiferencia –y el argumento de Leibniz sigue siendo válido: «querer que una determinación proceda de una identidad plena absolutamente indeterminada comporta querer que proceda naturalmente de nada»[10]. O bien no respeta el principio de las vías más simples y más uniformes, «que es el principio del que damos razón con mayor facilidad»[11]. O bien, por fin, transgrede el principio de la máxima variedad. – Todas estas críticas son la misma: si Dios fuese el Gran Artífice que se supone, acomodaría sus elecciones al principio de razón; y Leibniz se escandalizaba de que Clarke hiciese tan poco caso de él. Sobre este punto, Kant permanece fiel al espíritu leibniciano; pero esta fidelidad en cuanto a los principios le arrastra a divergir respecto de las consecuencias. Leibniz, constatando que los newtonianos rechazaban el principio de razón, pensaba que la causa era evidente: «Creo que personas razonables e imparciales me concederán que haber reducido al adversario a negar este principio es haberlo avocado *ad absurdum*»[12]; imposible, entonces, tomarse en serio el sistema de la atracción. La conclusión de Kant es enteramente distinta: la falta con respecto al principio de razón en la acción divina, tal como la describe Newton, tan sólo muestra que el sistema del mundo no ha podido ser determinado por una elección divina, cualquiera que ésta sea. Destinada a destruir el finalismo de Newton y no ya su sistema, la aplicación del principio de razón se vuelve ahora puramente polémica y negativa. Puesto que la consti-

[10] Leibniz, *Théodicée*, § 320.
[11] *Ibid.*, § 208.
[12] Leibniz, *Quinto escrito a Clarke*, § 130.

tución del mundo no se ha regulado por el principio de razón, la apelación a una causalidad divina, bajo cualquiera de sus formas, no podría comportar ningún auxilio. Y Newton podía escribir, con más derecho aún de lo que pensaba, que «la verdadera filosofía... en absoluto debe buscar las leyes por las que el Todopoderoso habría podido producir el orden admirable que reina en este universo, si hubiese juzgado conveniente emplearlas»[13]; cuando busca estas leyes, descubre que no pudieron ser empleadas...

III 2º Razón suficiente y razón determinante; Kant asume el fatalismo que Clarke creía entrever en Leibniz

2. No obstante, el uso del principio de razón no es por entero negativo: ¿No pretende Kant que su hipótesis cosmológica tiene la ventaja, al contrario que el finalismo, de dar verdaderamente *razón* de los fenómenos? Pero la palabra «razón» ha perdido aquí su sentido leibniciano. Del mismo modo en que hay que ir más allá de Newton para acabar su sistema, así, hay que ir más allá de Leibniz para defender sus principios. La hipótesis cosmológica es altamente plausible: las condiciones de la formación del sistema solar, tal como las formula, nos brindan la inteligibilidad de los hechos astronómicos que pusieron a Newton en un embarazo, –o aún, contienen las razones determinantes completas de estos y, en adelante, hacen inútil todo recurso a la finalidad. Pues, «cuando ya están completas las razones determinantes», resulta vano invocar la utilidad que resultaría de los fenómenos, si los considerásemos como disposiciones queridas por Dios (*Einzig B.*, II, 132). Pero es manifiesto que, en esta fórmula, la expresión «razón determinante» no retiene más que una de las acepciones de la «razón» leibniciana: en tanto que es realizada por causas eficientes en la «naturaleza de las cosas», y no ya desde el punto de vista de la arquitectónica divina, en la medida en que está intencionalmente gobernada. En esta perspectiva, el principio de razón se confundía siempre, para Leibniz, con el principio del mejor: «Ya sea Dios o la naturaleza quien obre, la operación siempre tendrá sus razones. En las operaciones de la naturaleza, estas razones dependerán o bien de las verdades necesarias, o bien de las leyes que Dios encontró más razonables; y en las operaciones de Dios, dependerán de la elección de la razón suprema que le hace actuar»[14]. Dejamos de lado ahora esta última cláusula. Sucede, pues, como si Kant retomase por su cuenta la interpretación parcial que Clarke hacía de Leibniz, cuando, para poder acusarle mejor de «fatalismo», silenciaba la subordinación, que sin embargo es esencial en Leibniz, de las causas eficientes a las causas finales, del reino de la potencia al reino de la sabiduría[15]. Clarke se sorprende de que Leibniz considere el mundo

[13] Newton, *Principia*, p. XXXI [trad. esp. *Principios matemáticos de filosofía natural*, Madrid, Tecnos, 1997, 2ª ed.].
[14] Leibniz, *Théodicée*, § 340. Cf. *Quinto escrito a Clarke*, §§ 18-19.
[15] «En absoluto digo que el mundo corporal sea una máquina o un reloj que marcha sin la mediación de Dios, y profeso que las criaturas necesitan de su influencia continua; pero sostengo que se trata de un reloj que marcha sin tener necesidad de su corrección» (Leibniz, *Segundo escrito a Clarke*, § 8). Cf. *Tentamen Anagogicum*, Ph. Sch., VII, 273.

como una simple máquina: ¿Por qué esta extraña obstinación en emparentarse con los ateos? En realidad, Leibniz sostenía dos tesis corolarias contra los newtonianos: 1º que no hay nada milagroso en la naturaleza; 2º pero que la analogía antropomórfica entre la máquina del mundo y el producto fabricado por un artesano humano es inadmisible. Ahora bien, para mostrar mejor que la primera tesis es tan sólo un ateísmo larvado, Clarke se desliza siempre a la segunda[16]. Leibniz escribe: «Todo lo que sucede en el cuerpo del hombre y de cualquier animal es tan mecánico como lo que sucede en un reloj»; Clarke replica: «... Si los hombres estuviesen convencidos de que el cuerpo humano sólo es pura máquina y de que todos sus movimientos que parecen voluntarios se producen por las leyes necesarias de un mecanismo material...»[17]. Se cuida mucho de mencionar la siguiente frase de Leibniz: «La diferencia es semejante tan sólo a la que ha de haber entre una máquina de invención divina y la producción de un obrero tan limitado como el hombre». La argumentación de Clarke consiste, pues, en mutilar este pensamiento de Leibniz: la naturaleza actúa como un mecanismo (y no tiene, por tanto, necesidad de milagros), pero en sí misma no es comparable con una máquina ordinaria. Si escamoteamos esta segunda idea, ¿cómo comprender que Leibniz haya podido escribir que en la máquina de la naturaleza «no sucede como en los relojes, en que, habiendo sido llevado el análisis hasta los dientes de las ruedas, no hay nada más que considerar»? Cómo dar cuenta de la distinción que establece entre máquinas naturales u orgánicas (donde la división va hasta el infinito) y máquinas artificiales (donde la división es finita). De hecho, si Leibniz insistía tanto en el carácter inquebrantable de la causalidad mecánica, era para subrayar que el sistema del milagro perpetuo era incompatible con la obra de una inteligencia infinita, –en qué medida el desdén de Clarke hacia el principio de razón atentaba contra la idea que debemos formarnos de la sabiduría divina, y no contra esta necesidad absoluta «que podemos llamar ciega y que depende tan sólo de causas eficientes». Pues la posibilidad permanente de una explicación mecánica no hace más que reflejar (o «expresar») la racionalidad de la naturaleza[18], pero de ningún modo es suficiente para definir lo razonable, –para hacer comprender, por ejemplo, que un mecanismo sea capaz de realizar un *optimum*. Es cierto que «todos los fenómenos naturales podrían explicarse por vía mecánica, si los comprendiésemos suficientemente; pero los principios mismos de la mecánica no podrían explicarse por vía geométrica, pues dependen de principios más sublimes, que señalan la sabiduría del autor en el orden y perfección de su obra»[19]. Por tanto, incluso considerando tan sólo las operaciones de la naturaleza, siempre hay un momento en que el principio de razón debe reinterpretarse como principio del mejor. Por necesidades de su polémica, Clarke fingía ignorarlo: para él era mucho más ventajoso centrar el debate sobre el tema «finalidad o fatalismo» que situarlo en su verdadero terreno y preguntarse si la finalidad es demiúrgica o arquitectónica, exterior o inmanente a la obra.

[16] La cual queda muy claramente expresada en el *Segundo escrito* de Leibniz, § 6.
[17] Clarke, *Quinto escrito a Leibniz*, §§ 110-6.
[18] Leibniz, *Nouveaux essais*, Prólogo, p. 49 (ed. Brunschvicg).
[19] Leibniz, *Tentamen Anagogicum*, Ph. Sch., VII, 272.

Volvamos a Kant. Recoge el desafío de Clarke, que le pedía a los leibnicianos «explicar en detalle por qué leyes del mecanismo los planetas y los cometas continúan moviéndose en los orbes en que se mueven, a través de un espacio que no opone ninguna resistencia»[20]. Pero recoge este desafio desde un punto de vista demasiado leibniciano: eliminando cualquier concepto de finalidad y convirtiéndose verdaderamente en el «fatalista» cuya imagen forjó Clarke. Pues admitir una finalidad, sea cual sea, comporta siempre introducir un acto exterior a la naturaleza, desposeerla de lo que le conviene. «En efecto, el principio de la razón que exige actuar por las vías más determinadas», escribía Leibniz, «tan sólo es arquitectónico, sin embargo, (la naturaleza) nunca deja de observarlo»[21]. ¿Por qué hablar de «observancia»? ¿Para qué intercalar entre la naturaleza y sus operaciones una elección de conveniencia? Comprometido con esta vía, Kant va a ofrecer una presentación del mundo de Newton que al fin satisfaga por completo la «razón determinante»: construye la doctrina que Clarke le atribuía falsamente a Leibniz.

Ahora bien, esta reducción de la «razón suficiente» a la «razón determinante», que es inseparable de la hipótesis integralmente «mecánica» sobre la formación del mundo, sólo es posibilitada en virtud de una interpretación más tolerante del principio de razón. En efecto, este principio cambia necesariamente de sentido si suponemos, con Kant, que las sustancias actúan realmente unas sobre otras «por su sola presencia simultánea», –si consideramos la atracción como una propiedad universal de la materia, no teniendo en cuenta las dificultades que suscitaba la noción de una acción a distancia sin intermediarios[22]. Entonces, le concedemos de inmediato derecho de ciudadanía a un concepto que a Leibniz le parecía incompatible con el principio de razón, la acción a distancia, suponiendo que Dios pueda darle a los cuerpos determinaciones que no se «deriven de su naturaleza como modificaciones explicables»[23] y que no se comporten como los términos de una serie determinada por la razón misma. La predeterminación queda rota por esta infracción de la «explicación mecánica», los predicados se convierten realmente –y no ya en apariencia– en exteriores a los sujetos: cualquier cosa puede proceder, por tanto, de cualquier cosa[24]... Esto significa que Leibniz rechaza la

[20] Clarke, *Quinto escrito a Leibniz*, §§ 110-6.
[21] Leibniz, *Tentamen...*, p. 278.
[22] «La acción a distancia», escribe Bentley, «repugna al sentido común y a la razón. Es absolutamente inconcebible que la materia bruta inanimada, *sin mediación de algún ser inmaterial*, pueda actuar sobre otra materia y afectarla sin contacto mutuo» (citado por Koyré, *Du monde clos*, p. 177 [trad. esp. *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1979]). Respecto de la misma opinión en Newton, cf. Koyré, «Hypothèse et expérience» (*Bulletin Société Philo*, 1956, nº 2). Sobre la refutación por parte de Kant de las críticas «metafísicas» de la acción inmediata, cf. *Recherche sur la clarté*, II, 287-8, y *Anfangsg.*, IV, 513).
[23] Encontramos en Huyghens idéntico rechazo de la atracción universal: «Una hipótesis semejante nos alejaría a la fuerza de los principios matemáticos o mecánicos» (*Discours sur la cause de la pesanteur*, p. 163). Leibniz juzga aún que la atracción es incompatible con la inercia: «Un cuerpo nunca es movido naturalmente más que por otro cuerpo que lo empuja tocándolo; y, tras esto, continúa hasta ser impedido por otro cuerpo que lo toque. Cualquier otra operación sobre el cuerpo es o milagrosa, o imaginaria» (*Quinto escrito a Clarke*, § 35). Cf. *Opuscules* (Couturat), pp. 11-12.
[24] «*Quidvis ex quovis consequi pari iure dicturus, si id quod loco temporeve est absens, sine interposito, hic et nunc operare potest*» (Leibniz, *De natura ipsa*, § 6).

atracción tanto para defender la armonía preestablecida como para salvaguardar los derechos de la explicación mecánica. El primer objetivo gobierna incluso el segundo: con vistas a la armonía sostiene que el impulso y el choque deben dar razón integral del fenómeno de la atracción. Para Kant, la razón suficiente así entendida tan sólo es una lectura arbitraria de la experiencia. Conduce a negar dogmáticamente que dos materias puedan atraerse *en cuanto materias*[25], –a pretender que dos materias no pueden atraerse a distancia sin que una fuerza repulsiva sea condición de ello, cuando no hay la más mínima razón para hacer de la fuerza repulsiva (de la cohesión) la condición de la fuerza atractiva[26]. La razón suficiente es entonces el obstáculo que hay que salvar si queremos concebir la unidad del cosmos como natural. Entiéndase: *de origen natural*, –y no simplemente *producida por vías naturales*. Sustituyendo la «razón suficiente» por la «razón determinante», el motivo de la mejor elección por la condición necesaria que excluye absolutamente el opuesto de su consecuencia, Kant libera el principio de la doctrina de la predeterminación en que Leibniz lo había insertado. «He creído conveniente sustituir la expresión *razón suficiente* por *razón determinante*; pues, como Crusius lo muestra ampliamente, la palabra *suficiente* es ambigua, porque no se percibe en seguida el grado de suficiencia. Por el contrario, significando *determinar*: afirmar de manera que quede excluido cualquier opuesto, esta palabra indica lo que ciertamente basta para que la cosa deba concebirse así y no de otro modo»[27].

IV REINTEGRACIÓN DE LAS MÁXIMAS DE CONVENIENCIA; LA CONTINUIDAD

No obstante, observamos en la *Teoría del cielo* que arreglar cuentas con Leibniz no es tan fácil como podría parecer. Si bien es cierto que la «determinación» física en sentido kantiano pertenece a una idea de la ciencia distinta de la predeterminación leibniciana, resulta imposible, sin embargo, eliminar pura y simplemente ésta en nombre de aquélla; es preciso reinterpretarla. La materia «abandonada a sí misma» no produce cualquier combinación, y el rechazo del finalismo no nos dispensa de dar cuenta de esta apariencia de finalidad. Sobre este punto, hay una diferencia de tono notable entre la *Teoría del cielo* y el sistema de Buffon. «Determinándose según sus leyes más generales, la materia produce, por su comportamiento natural o por una mecánica ciega –si queremos llamarla así–, consecuencias que *parecen* entrar en el plan de una sabiduría suprema. El aire, el agua, el calor, si los consideramos

[25] Sobre la necesidad de admitir esta tesis, cf. *Premières Principes* (IV, 515). Puesto que Newton no excluía el éter de la ley de la atracción, «¿qué género de materia podría quedarle, cuyo choque le permitiese considerar la aproximación recíproca de los cuerpos como una atracción meramente aparente?».
[26] «Las dos fuerzas motrices son de especies completamente diferentes y no existe la más mínima razón para hacer la una dependiente de la otra y tan sólo admitir la posibilidad de una por mediación de la otra» (*ibid.*, IV, 514).
[27] *Nova Dilucidatio*, I, 393. Cf. Crusius, *Einwurf...*, § 31.

como abandonados a sí mismos, producen los vientos y las nubes, lluvias, ríos que bañan la tierra y todas las consecuencias útiles sin las que la naturaleza quedaría aislada, desierta e infecunda. Pero estos efectos no aparecen de forma fortuita o por un simple azar, que también podría ser desastroso; vemos claramente que se encuentran limitados por sus leyes naturales de manera que no puedan actuar de otro modo... ¿Cómo poseería la materia precisamente semejantes leyes, que conspiran en favor del orden y la conveniencia? ¿Cómo sería posible que una pluralidad de cosas cuyas naturalezas son independientes se determinen por sí mismas las unas a las otras, de manera que surja un todo bien ordenado?» (*Th. des Himmels*, I, 225). Mientras el orden sólo es homogéneo (dirección única del movimiento de los planetas), la aplicación de las leyes mecánicas a las partículas de materia basta para dar razón de él. Pero en la materia también hay un orden *estructurado*, tal que la determinación mecánica parece ser sumisa a la determinación-conveniencia, tal que el antiazar de primer grado (la no ausencia de causas) parece estar subordinado a un antiazar suplementario (la no ausencia de fines). No se trata, ciertamente, de volver a la distinción leibniciana entre lo infalible y lo necesario; pero, si bien lo infalible es siempre necesario, ¿se reduce a esta significación? La investigación de la naturaleza no puede dejar de lado los principios arquitectónicos, incluso si atribuye íntegramente la producción de los fenómenos a las leyes naturales.

Pongamos aún un ejemplo extraído de la astronomía: el fenómeno de la excentricidad creciente de las órbitas planetarias. Dos *razones* bastan para explicarlo íntegramente: 1º Las materias que constituyen los planetas han sido recogidas, en su caída, a muy diversas alturas y tienen velocidades circulares diferentes; pero esto no da cuenta aún del *crecimiento* de la excentricidad en razón inversa a la distancia con respecto al Sol; 2º Siendo el movimiento de la materia más débil a medida que nos alejamos del Sol, la caída de las partículas menos densas se ha desviado antes y los planetas más alejados están dotados necesariamente de un movimiento más excéntrico. Así se explica el crecimiento de las excentricidades, pero no *la continuidad de su progresión*, que se postula, al comienzo del capítulo, como «ley de la naturaleza»: «Aquí como en todas partes, la naturaleza actúa por gradaciones insensibles y, recorriendo todos los grados de los cambios, enlaza por una cadena de intermediarios las propiedades próximas con las propiedades lejanas»[28]. ¿«Ley de la naturaleza»? Más valdría decir: «costumbre de la naturaleza», –que hay que suponer para que las progresiones constantes que encontramos en las «leyes particulares» de Newton se hagan comprensibles: leyes de la excentricidad de las órbitas planetarias, de la desigualdad de velocidad en el movimiento de los planetas, de la disminución de su densidad. En todas partes, la continuidad de hecho remite a un principio arquitectónico de continuidad. Respecto de este punto, la *Crítica* sigue estando de acuerdo con la *Teoría*

[28] *Th. des Himmels*, I, 277-8. El descubrimiento de Urano y Neptuno, con órbitas casi circulares, invalidará la tesis de la excentricidad creciente de los planetas a medida que nos alejamos del Sol.

del cielo. Mencionando en ella la continuidad «sospechada» y observada en el sistema solar –paso del círculo a la elipse y la parábola–, Kant no hace más que comentar a Newton: como los planetas, los cometas describen alrededor del sol áreas proporcionales a los tiempos y sus órbitas parabólicas pueden considerarse como casos límite de la elipse[29]. Pero este hecho de observación tan sólo tiene valor *ejemplar* a la luz del principio arquitectónico, respecto del cual es, por lo demás, una ilustración frecuente para Leibniz[30]. Por tanto, para sustraer el sistema del mundo de Newton a lo arbitrario, llegamos a hacer de Leibniz el comentador de los *Principia*.

Ahora bien, ¿cuál es el valor «científico» de la postulación de la continuidad? Para tomar una decisión al respecto, comparemos aquí los conceptos matemático y mecánico de continuidad.

Desde un punto de vista matemático, tan sólo puede tratarse de una pseudo-continuidad. Esta estipula que «no hay especies o subespecies que sean las más próximas unas respecto de otras (en el concepto de la razón), sino que siempre son posibles especies intermedias, cuya diferencia con relación a la primera y la segunda es menor que la diferencia que hay entre ellas» (B 436-7). Esto es admisible en Idea, pero en la naturaleza, añade Kant, «las especies se encuentran realmente divididas y deben formar en sí un *quantum discretum*» determinable *en el espacio*. Por su parte, la continuidad matemática rige el fenómeno en tanto que magnitud y no los objetos en el fenómeno, –los trece táleros en tanto que *quantum* y no como agregado.

Se trata igualmente de una noción abstracta con respecto al principio mecánico de continuidad, corolario de la ley de inercia *de la materia*, pues no se refiere al tiempo, del que hace mención expresa el principio mecánico: «un cuerpo no le comunica a otro su fuerza de un único golpe, sino pasando por todos los grados intermedios infinitamente pequeños entre el reposo y una velocidad determinada» (*Neuer Lehrbegriff*, II, 22). Distinguiremos, por tanto, –como ya hacía el escrito de 1758– el concepto físico del concepto lógico de continuidad: «En cuanto al sentido lógico, se trata de una regla muy bella y correcta para el juicio (*Regel zum Urteilen*), pero no concierne a nuestro propósito actual». Y los ejemplos de esta «regla del juicio» que Kant cita en nota son leibnicianos: «Lo que vale en general cuando un cuerpo choca con otro en movimiento, vale de igual modo cuando toca a un cuerpo en reposo, pues hay que considerar el reposo como un movimiento infinitamente pequeño. Si una medida de fuerzas vale respecto del movimiento real en general, debe valer también respecto de la mera presión, pues la presión puede ser considerada como un movimiento real a través de un espacio infinitamente pequeño»[31].

---

[29] Newton, *Principia*, prop. 40, th. 21. Cf. B 439.

[30] «Sabemos de casos en que la suposición de una elipse llega a aproximarse tanto al caso de una parábola, que la diferencia entre la elipse y la parábola se hace menor que toda diferencia dada, con tal de que uno de los focos de la elipse se encuentre lo suficientemente alejado del otro, pues entonces, viniendo los rayos de este foco alejado, diferirán de los rayos paralelos tan poco como se quiera, y en consecuencia todos los teoremas geométricos que se verifiquen respecto de la elipse en general podrán aplicarse a la parábola, considerándola como una elipse con uno de sus focos infinitamente alejado» (Leibniz, *Carta a Bayle*, ed. Prenant, p. 249).

[31] *Neuer Lehrbegriff*, II, 21-2, nota. Cf. *Rx* 4666, 5380.

Podemos admitir –o «juzgar»– que una continuidad semejante rige el curso de *la naturaleza de hecho*, pero resulta imposible considerarla como condición de *toda naturaleza posible*. Ahora bien, estas dos ideas de «Naturaleza» se encuentran muy alejadas la una de la otra: allí, la potencia a través de la cual el «*Naturforscher*» debe orientarse con la ayuda de analogías, –aquí, el conjunto de los objetos de la experiencia. La continuidad cambia de sentido según sea el modo de acción de ésta o la condición de aquélla. En tanto que principio arquitectónico, la «*lex continui*» retoma el adagio «*non datur vacuum formarum*»: jamás podemos afirmar la existencia de un vacío intermedio entre los géneros y las especies[32]. Pero Kant opone esta acepción del *continuum* al sentido matemático del «*continuum*»: de derecho, no existe la diferencia más pequeña. «El principio de continuidad quiere decir únicamente: todos los diversos están alejados, se encuentran vinculados tan sólo *per intermedia* entre los que todavía hay una diferencia más pequeña. Es decir: ninguna diferencia es la más pequeña, porque ningún tránsito es elemental, ni es el más pequeño; por tanto, siempre hay una magnitud. Al tránsito le pertenece un tiempo, luego una aproximación hacia un nuevo estado... Puesto que no hay un número determinado de criaturas entre dos géneros, no hay continuidad alguna de formas. Pero podría haberla *in potentia*, si la materia se organizase por sí misma desde el mineral hasta el hombre...» (*Rx* 5382). Continuidad de las especies, ¿«*lex continui in natura*»? «Un simple juego de ingenio» (*ein blosses Witzspiel*) (*Rx* 5385). ¿Por qué este «juego de ingenio» habría de ser una de las reglas directrices de la cosmogonía? El hecho es que cuando se trata de *este mundo*, la infinitud de las diferencias posibles deja paso a un máximo, la continuidad, a una gradación. Ya Leibniz admitía que «no todas las especies posibles son en absoluto composibles en el universo, por grande que éste sea, y ello no sólo con respecto a las cosas que están juntas al mismo tiempo, sino incluso con respecto a la entera serie de las cosas. Es decir: creo que necesariamente hay especies que nunca han sido y que jamás serán, no siendo compatibles con esta serie de criaturas que Dios ha elegido... La ley de la continuidad supone que la naturaleza no deja ningún vacío en el orden que sigue; pero en absoluto cualquier forma o especie entra en cualquier orden»[33]. La inteligibilidad del mundo requiere reglas menos estrictas que la de la materia. – Vuillemin advierte que «la idea leibniciana de continuidad va de la lógica y las matemáticas a la experiencia», mientras que la idea kantiana «va de la mecánica a las matemáticas y, eventualmente, bajo su forma sólo regulativa, a la lógica»[34]; hay que añadir que desde la *Teoría del*

[32] Cf. Leibniz, *Nouveaux essais*, III, cap. 6, § 12. «Continuidad entre las especies: no hay especie que sea la más próxima a otra de modo que entre ellas no pueda haber otras. Por tanto, tampoco hay ninguna *species infima*. Si tenemos *species infima*, es porque desconocemos las pequeñas diferencias. Por ejemplo, el oro, del que no conocemos ninguna especie... *Non datur species infima* puede querer decir tanto: no es posible que la haya, como: no es real. Por ejemplo, los gérmenes que hay en el hombre pueden producir una criatura por entero semejante a un mono» (*Rx* 4211). La *Rx* 4433 vincula la hipótesis del encadenamiento continuo de las especies con la que haría de ellas otras tantas variaciones de un ser original.
[33] Leibniz, *ibid.*, III, cap. 6, § 12.
[34] Vuillemin, *Physique et métaphysique*, p. 333.

cielo este último estadio es necesario para la investigación de la naturaleza y que esta referencia indispensable prefigura la ambigüedad de la regulación.

V El *optimum*

Así, la «*Naturforschung*» vuelve a encontrar en su camino las máximas de conveniencia y halla a menudo los ejemplos que Leibniz daba de ellas. Del mismo modo que la naturaleza parece obedecer a la «*lex continui*», igualmente la formación del sistema solar parece observar la ley de determinación máxima. En la *Teoría del cielo*, la génesis siempre se encuentra orientada hacia una forma, es decir, hacia un punto de equilibrio único en cuyo nivel solamente aparecen las propiedades eminentes[35]. Es cierto que ahora las causas eficientes bastan para explicar esta equilibración y que las expresiones de aspecto finalista («alcanzar precisamente el grado requerido») ya no indican finalidad efectiva («la naturaleza, entre varias vías, siempre sigue la más corta»). En este sentido, Kant parece contradecir a Leibniz, cuando rechazaba la interpretación mecanicista del principio general de óptica: «de un punto a otro, el rayo luminoso sigue el camino más fácil»[36]. Si nos referimos a estas líneas de Leibniz, la oposición es neta: «Supongamos un caso en que la naturaleza estuviese obligada generalmente a construir un triángulo, y que a este efecto tan sólo estuviese dado el contorno o la suma de los lados y nada más, construiría un triángulo equilátero... Si la naturaleza fuese, por así decir, bruta, esto es, puramente material o geométrica, el caso antedicho resultaría imposible y, a menos que contase con algo más determinante que el solo contorno, no produciría en absoluto ningún triángulo; pero, puesto que se halla gobernada arquitectónicamente, *le bastan semi-determinaciones geométricas para acabar su obra*»[37]. Con Kant, convirtiéndose las «semi-determinaciones geométricas» en determinaciones completas, lo más determinado (en el sentido de Leibniz)

[35] Aproxímese a las consideraciones sobre la determinación por el máximo y el mínimo (en *Einzig B.*, II, 133-4) de Leibniz, *Origine radicale* (ed. Prenant, p. 267). La *Antropología* ofrece una curiosa aplicación del principio de determinación máxima: «El perfil perpendicular griego hace los ojos más profundos de lo que querría nuestro gusto, que no atiende más que al atractivo... La razón debe ser la siguiente: como el Ideal es una norma determinada e invariable, una nariz que modificase bruscamente la línea del rostro à partir de la frente (allí donde el ángulo puede ser más grande o más pequeño) ya no presentaría una regla determinada en cuanto a su forma, tal como lo exige, no obstante, la sumisión a una norma» (VII, 297).

[36] Leibniz, *Tentamen...*, VII, 272-4. En este texto, el principio de determinación máxima permite reducir a la misma regla el caso en que el camino de la reflexión del rayo luminoso es el más corto (espejos planos) y el caso en que es el más largo (espejos cóncavos): «a falta del menor, hay que atenerse al más determinado, que podrá ser el más simple, incluso si es el mayor».

[37] *Ibid.*, 278-9. Cf. «Principe unique de l'optique» (trad. Suzanne Bachelard en *Thalès*, 1958, pp. 31-6). Tras haber demostrado la ley de la refracción tomando como principio «que la dificultad del camino sea la menor posible», Leibniz añade: «(las causas finales) nos proporcionan un principio muy hermoso para encontrar igualmente las propiedades de estas cosas cuya naturaleza profunda no nos es tan claramente conocida, que seamos capaces de servirnos de las causas eficientes próximas y explicar las obras que el Creador empleó para producir sus efectos y llegar a sus fines».

está determinado por entero «geométricamente». Sin embargo, no por ello deja de subsistir el sentido leibniciano de la palabra «determinación»: la obra está a la vez mecánicamente determinada (en cuanto a las vías) y cualitativamente determinada (en cuanto al resultado). Desde este último punto de vista, la naturaleza no realiza, a fin de cuentas, máximos y mínimos, sino las formas más eminentes. Constatamos de inmediato que la continuidad leibniciana era necesaria para hacer inteligible el sistema de Newton; vemos ahora resurgir del caos de las partículas la noción de «determinación máxima». O para ser más exactos: la explicación íntegramente mecánica a que se ata Kant tan sólo es satisfactoria, lo más a menudo, porque *ya* nos hemos *dado* un *optimum*. Consideremos, por ejemplo, la explicación que da Kant de la formación del anillo de Saturno. ¿Por qué la atmósfera primitivamente esférica que debía envolver a Saturno –pregunta– ha adoptado forma anular? Supongamos que esta atmósfera haya estado formada por las partículas que se elevaban del planeta debido a su velocidad de rotación alrededor del eje. Como efecto del enfriamiento o de alguna otra causa, las partículas que continuaban elevándose de Saturno han vuelto a caer sobre el planeta, a excepción de aquellas que han podido girar libremente en órbitas circulares porque poseían la velocidad precisa para equilibrar la gravitación. Éstas, salidas del ecuador del planeta, han conservado la velocidad ecuatorial. Van a constituir el borde interno de la nueva atmósfera, que formará entonces un disco plano, coincidiendo con el ecuador de Saturno, y delimitado por el conjunto de los puntos en que la velocidad de rotación de las partículas es la misma que la velocidad ecuatorial del planeta: «De todas las distancias (trazadas a partir) del punto central del planeta, *tan sólo hay una* en la que esta velocidad conviene precisamente al movimiento circular; es demasiado débil para cualquier distancia inferior; por tanto, a partir del centro de Saturno podremos trazar en este limbo una circunferencia, en cuyo interior todas las partículas deberán volver a caer sobre la superficie del planeta, mientras que todas aquellas que se hallan contenidas entre este círculo ideal y el borde exterior (en consecuencia, en un espacio anular) seguirán suspendidas y continuarán su movimiento circular» (*Einzig B.*, II, 150). Por tanto, cualesquiera que sean las ventajas que se desprendan de ello para el planeta, la formación del anillo tan sólo se debe al juego de las leyes mecánicas: «Lo que se produce en el caso de Saturno le ocurriría con la misma regularidad, como se ve fácilmente, a cualquier cometa que tuviese una velocidad axial suficiente, estuviese colocado a una altura constante y se enfriase poco a poco» (*Th. des Himmels*, I, 293). Pero, procediendo de modo completamente ciego, no por ello la naturaleza se ha visto menos inclinada, por así decir, hacia un *optimum*, y aquí no sucede como en el sistema de Demócrito y Epicuro. «Encontramos aquí una razón determinante de la que resulta la regularidad de algo que mantiene a la naturaleza en la vía (*im Gleise*) de la armonía y la belleza...» (*Einzig B.*, II, 148); «incluso en este caos, aun cuando se ve librada al simple juego de sus fuerzas, la naturaleza es rica en desarrollos excelentes y la formación que de ello resulta comporta relaciones y concordancias espléndidas» (*Th. des Himmels*, I, 293).

Bien podría ser el estoicismo quien mejor respondiese a esta «*Weltanschauung*». Encontramos en la *Teoría del cielo* la misma condena del azar epicúreo que en el *De natura deorum* de Cicerón, la misma reducción de las causas finales a la causa motriz que en Séneca[38]. Tanto en un caso como en el otro, la producción del orden ya no requiere una causalidad conforme a las Ideas y, –con mayor claridad aún que para el estoicismo – lo divino se manifiesta en la solidaridad de las partes del mundo y no ya (*y no solamente*, para los estoicos) en la consecución de fines parciales. Cuando, comentando la metafísica de Baumgarten, Kant opone la sabiduría divina a la habilidad y la prudencia –que pertenecen a la «sabiduría artística» (*Kunstweisheit*)–, define aquélla como «la facultad de determinar todo fin particular según la totalidad de todos los fines objetivos» (*Rx* 3643 a 3651). La idea de totalidad es el *leitmotiv* de la *Teoría del cielo* –y, para apreciar su importancia, merece la pena que comparemos el Prólogo con las primeras páginas de la disertación sobre *Las órbitas de los planetas*, donde Hegel, en 1801, critica la astronomía matemática por haber mutilado la perfección del todo, separando lo que en la naturaleza está ligado de manera indisoluble[39]. Ciertamente, se trataba entonces de un panfleto antinewtoniano, –pero la *Teoría del cielo* no es en esencia un ensayo de cosmología newtoniana, ni siquiera una historia que despojaría de todo misterio a la formación del sistema solar. Kant anuncia tan sólo que, para llevar a cabo su propósito, se servirá de las nociones de fuerzas de atracción y de repulsión, tomadas «ambas de la ciencia de Newton». Ante todo, la obra se propone presentar «la entera infinitud de la Creación» como un conjunto unificado cuyos elementos se encuentran vinculados por una ley de continuidad. «Muy a menudo hablaré en esta obra de una constitución sistemática del mundo. Para que nadie tenga dificultad en representarse claramente lo que entiendo por tal, voy a dar aquí una breve explicación. Propiamente hablando, todos los planetas y cometas que pertenecen a nuestro mundo forman un sistema por el hecho de girar alrededor de un cuerpo central común. Pero le doy a esta palabra un sentido aún más estricto, considerando las relaciones exactas que los vínculos recíprocos de estos cuerpos han producido de forma regular y uniforme. Los círculos de los planetas se relacionan con un plano común de modo tan preciso como es posible, a saber, con el plano ecuatorial prolongado del sol. Tan sólo en los límites del sistema encontramos una falta a esta regla, dado que todos los movimientos cesan poco a poco. Por tanto, si un cierto número de cuerpos celestes están ordenados y se mueven alrededor de un punto central común, –si se mueven sobre sí mismos y están al mismo tiempo limitados a un cierto plano, de manera que tienen la mínima libertad posible para desviarse tanto de un lado como del otro, –si esta desviación tiene lugar gradualmente en aquellos que están más alejados del punto central y, en consecuencia, participan menos que los

---

[38] Séneca, *Ep.* 65, 14, citado en Goldschmidt, *Systhème stoïcien*, p. 92. Cicerón, *De natura deorum*, XXXVII, 93-5 [trad. esp. *Sobre la naturaleza de los dioses,* Madrid, Gredos, 1999]. Nótese que Kant cita a Cicerón en el Apéndice a propósito de la «*ignava ratio*» (B 454).
[39] Hegel, *De orbitis planetarum*, I, pp. 3-5 (Glockner).

demás de las relaciones, entonces digo que estos cuerpos se encuentran vinculados juntos en una constitución sistemática» (*Th. des Himmels*, I, 246). Así concebido, el sistema obedece a la regla leibniciana (y anticartesiana) de la independencia mínima de los decretos de Dios, –reinterpretación del principio de economía nominalista[40]: el universo más unificado es también el más económico. *Coacción inmanente sobre la materia*, el «sistema» es, por tanto, la transposición de los principios que, según Leibniz, regulan la elección de Dios, –prueba de que aquí el determinismo tan sólo suprime la conveniencia integrándola. «La materia, que es el tejido original de todas las cosas, está vinculada, por tanto, a ciertas leyes de manera que, confiada libremente a ellas, necesariamente debe producir bellas combinaciones. No tiene ninguna libertad para separarse de este plan de perfección» (*ibid.*, I, 228).

VI BUFFON Y KANT, EL DESTINO DE LA DESTEOLOGIZACIÓN

Además, si los mundos no estuviesen vinculados originalmente en una totalidad única, sería preciso que «una sola distribución exactamente uniforme de la atracción en todas las partes de estos sistemas los hubiese conservado de la destrucción con que les amenaza la atracción recíproca»[41], lo cual comportaría recurrir de nuevo al milagro. Únicamente la idea de sistema permite conjurar la ayuda divina. Pero, ¿cómo concebir que la naturaleza integre los sistemas en un sistema único, si no admitimos desde el comienzo una afinidad esencial de las partes de la materia[42]? No se trata de que Dios las haya dispuesto de manera que constituyan el mejor todo, –lo cual supondría un entendimiento iluminado y una elección entre los mundos posibles, noción que Kant siempre acogió con escepticismo (salvo quizás en el escrito de 1759 sobre el *Optimismo*); pero Dios ha obrado, al menos, de manera que una tota-

[40] Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 5 [trad. esp. *Discursos de metafísica*, en *Tratados fundamentales. Primera serie*, Buenos Aires, Losada, 1946] (cf. Descartes, *Principes*, III, 47). Sobre la interpretación de la navaja de Ockam, cf. el comienzo del libro III de los *Principia* de Newton, y Leibniz, *Style de Nizolius*, Ph. Sch., IV, § 28.

[41] «...Pero la determinación apropiada de las distancias entre las que se ejerce la atracción es tan precisa, que la más mínima mudanza que sobreviniese arrastraría al universo a su ruina y lo libraría al caos durante largos períodos que, sin embargo, deberían tener fin. Ahora bien, una constitución del mundo que no subsistiese sin un milagro no posee el carácter de inmutabilidad, que es marca de la elección divina; por tanto, le asignamos a ésta una constitución que le conviene mucho mejor, si hacemos de la entera creación un sistema único en que los mundos que llenan el espacio infinito se refieren a un único punto común» (*Th. des Himmels*, I, 311).

[42] «Cuanto mejor conozcamos la naturaleza, tanto mejor percibiremos que las propiedades esenciales de las cosas no son extrañas, ni están separadas las unas de las otras. Nos convenceremos de que tienen afinidades esenciales que las destinan a ajustarse las unas a las otras para edificar estructuras perfectas, de que la acción recíproca de los elementos conspira para la belleza del mundo material y al mismo tiempo también en beneficio del mundo de los espíritus, y de que en general las naturalezas singulares de las cosas en el campo de las verdades eternas forman ya, por así decir, un sistema en el que una es relativa a las demás; cobraremos en seguida conciencia de que este parentesco es el propio de una comunidad de origen, de la que todas juntas extraen sus determinaciones esenciales» (*ibid.*, I, 364).

lidad estuviese dada al comienzo. No garantiza de modo antropomórfico, pues, la perfección del universo, y la idea de un «*Deus ex machina*» –que ya no significa tan sólo, como para Leibniz, la invocación demasiado fácil de una «causa general» con desprecio de las «causas segundas» y mecánicas– debe ser desterrarda en todos sus respectos de la explicación del universo[43]. Pero Dios funda el «devenir-sistema» de la naturaleza y será conservado, por tanto, como condición de posibilidad de lo sistemático. Conforme la «razón determinante» hace más inútil la explicación teleológica por la conveniencia, tanto más descubre el «naturalista» la ausencia de lo divino bajo la forma tradicional; pero, al mismo tiempo, se impone la necesidad de legitimar esta ausencia. Esta es la función teórica del Dios kantiano: garantizar la validez *natural* de las máximas leibnicianas sin las cuales el éxito de la ciencia seguiría siendo un enigma. No se trata tanto de prolongar la teología natural cuanto de comprender la ambigüedad de la palabra *kósmos*[44]: ¿cómo el «mundo» designa a la vez la totalidad de los seres y el principio que los armoniza y coordina sus elementos?

Aunque Kant no hubiese sido el autor de la *Crítica*, su lugar en la destrucción de la metafísica seguiría siendo esencial por el solo hecho de que, desde la *Teoría del cielo* hasta el *Único fundamento*, la teología natural pivota, convirtiéndose lo divino en sinónimo de totalización previa. ¿Para qué, se objetará entonces, tanta insistencia respecto de este punto, cuando el autor ha renegado de la obra pre-crítica? Para nosotros, lo importante no es esto. Ha renegado, sin duda, de esta obra, –pero ella ha modelado la imagen de lo divino que la limitación crítica hará inimaginable a continuación. Cuando Kant escribe «La limitación de la naturaleza hace necesario, desde todos los puntos de vista, el concepto de Dios, pero, puesto que éste supera los conceptos naturales, se encuentra igualmente fuera de alcance como objeto de la especulación» (*Rx* 6230), lo que le anima no es un remordimiento piadoso, sino el recuerdo de la racionalidad que codificó –*dogmáticamente*– la *Teoría del cielo*. Cuando precisa, en el § 26 de la segunda deducción, que no podemos derivar íntegramente (*v o l l s t ä n d i g ableiten*) las categorías de las leyes particulares de la naturaleza, evoca la ausencia de la totalidad antaño entrevista. La *Aufklärung* separó teología y ciencia, la obra pre-crítica completó la separación constituyendo la teoría de la onto-teología que era indispensable para esta ciencia; una vez abandonada ésta, dicha teoría reaparece como problema para la *Crítica*. Y por eso es decisiva la importancia de la *Teoría del cielo* para el destino del kantismo: ¿cómo comprender la posibilidad del Apéndice a la *Dialéctica*, así como la de la tercera *Crítica*, si no le prestamos atención a la

43 Leibniz, *Système nouveau de la nature*, § 13 [trad. esp. *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, 3ª ed.]. Para Kant, la expresión vale tanto para la doctrina del influjo hiperfísico como para la armonía preestablecida. Se aplica a los sistemas que hacen de Dios la «fuente originaria» de los conceptos *a priori* del entendimiento (Carta a Herz, 21 de febrero de 1772, X, 131). Hay con ello un vínculo entre la crítica cosmológica del «*Deus ex machina*» y las premisas de la *Crítica*, como observa Cassirer (*Ph. Aufklärung*, p. 130).
44 Cf. Platón, *Gorgias*, 504 c-e [trad. esp. *Gorgias*, en *Diálogos*, V. 2, Madrid, Gredos, 1987].

diferencia de estilo e intención que separa el tratado de Buffon sobre *La formación de los planetas* y el escrito de 1755? Allí, una laicización de la ciencia, –aquí, un desplazamiento de la esencia de la onto-teología. Invocar el «teologismo» –o incluso el oscurantismo– impenitente de la *Aufklärung* alemana sería dar mala cuenta de esta diferencia. En la *Teoría del cielo* se inicia la idea (que muchos no consideran tan «oscurantista» cuando la vuelven a encontrar en Feuerbach o Marx) de que no terminamos con «la ilusión de la teología» mediante un simple acta de divorcio, sino que esta fantasmagoría debe ser restablecida en su verdad prosaica, –e incluso (ya) histórica. La crítica y la historia serán, en el siglo XIX, las etapas de esta interminable desmistificación. Dios es tan sólo una palabra, sin duda, pero todavía hay que desmontarlo, –y los «temas» de la antropología serán las consignas de este teorema. Nos parece que este movimiento ya se encuentra esbozado en Kant.

VII Aspectos de esta desteologización. 1º Posibilidad de la Belleza

La investigación de la naturaleza, al mismo tiempo que subordina a las «leyes generales» de la materia los efectos que el teólogo le atribuía a disposiciones especiales del Creador, saca a la luz el carácter necesariamente sistemático de las obras naturales o de sus propiedades. Esta reducción al mecanicismo desemboca así en el reconocimiento de un *mecanicismo específico*. A la vez que refuta el finalismo ingenuo, le arrebata sus armas al ateo, a quien, como observaba Leibniz, una teleología abusiva confirmaba en sus prejuicios: «Como no razonan en esto con exactitud y a los filósofos corpusculares les resulta fácil responderles, le causan daño a la religión pensando que le rendían un servicio; pues confirman en su error a quienes reconocen tan sólo principios materiales»[45]. Desde entonces, la explicación natural de las «maravillas» (*Merkwürdigkeiten*) de la naturaleza conduce a un nuevo maravillarse: hay una admiración nacida del saber, más allá de «la admiración hija de la ignorancia»[46]. Leibniz hacía surgir de la ignorancia el sentimiento estético: una concordancia eminente era *bella* cuando no veíamos ninguna necesidad geométrica en las leyes que Dios eligió para producirla; «este mismo defecto de la necesidad revela la belleza de las leyes que Dios ha elegido»[47]. Medio entre la necesidad y lo arbitrario, entre lo claro y lo distinto, la belleza era marca de ignorancia o de «confusión». A partir de la *Teoría del cielo*, designa más bien la apariencia de finalidad que reviste una necesidad geométrica *conocida como integral*; la admiración ya no se dirige a una divinidad ingeniosa, sino a una naturaleza espontáneamente creadora de orden. «Admirable» deja de ser sinónimo de inexplicable o imperfecto: la naturaleza se vuelve bella (en el sentido moderno), al mismo tiempo que (y porque) lo «maravilloso» queda desterrado de ella.

[45] Leibniz, *Tentamen...*, IV, 272. Sobre la teología abusiva que le da la mejor parte a los «naturalistas», cf. *Th. des Himmels*, I, 223.
[46] *Einzig B.*, II, 94.
[47] Leibniz, *Théodicée*, § 47. Sobre el sentimiento estético como signo de un conocimiento inadecuado, cf. Mendelssohn, *Briefe über die Empfindungen* (1755), y Cassirer, *Ph. der Aufklärung*, p. 474 y ss.

VIII 2º La historia de la naturaleza

La necesidad de salvaguardar el entendimiento divino como condición de posibilidad de lo «sistemático» va a excluir de la historia kantiana de la naturaleza todo «evolucionismo». Por una parte, esta historia no está predeterminada, en el sentido que sea: no se trata ya de que Dios no le haya dado una disposición artística al conjunto del universo durante la Creación, tampoco ha dejado a las leyes mecánicas la tarea subalterna de cumplir en el curso del tiempo lo que su sabiduría había previsto en la eternidad. Aquí tendríamos tan sólo una variante de la doctrina de la «acción inmediata»: «Que esta producción sobrenatural haya tenido lugar durante la Creación o poco a poco, en diferentes épocas, tanto hay de sobrenatural en el segundo caso como en el primero, pues la diferencia no concierne en absoluto al grado de la acción divina inmediata, sino simplemente a su fecha» (*Einzig B.*, II, 115; cf. *ibid.*, II, 107-8). Pero, por otra parte, no podríamos compartir la opinión de aquellos que reducen la historia de la naturaleza a una sucesión de azares: «Epicuro tuvo la audacia de exigir que la desviación de los átomos, necesaria para su encuentro, tuviese lugar sin ninguna causa. Todos juntos llevaron tan lejos este absurdo que le atribuyeron al mismo concurso ciego el origen de todas las criaturas animadas y engendraron realmente la razón a partir de la sinrazón. En mi doctrina, por el contrario, encuentro la materia vinculada a ciertas leyes necesarias. A partir de su dispersión total veo formarse de un modo enteramente natural una totalidad bella y ordenada. Y se advertirá que esto, lejos de producirse al azar, fortuitamente, queda incluido en las propiedades naturales» (*Th. des Himmels*, I, 227). Es cierto que el tiempo hace que se engendre orden, pero no tenemos que entenderlo como si a la infinidad de veces que se echa a suertes –infinidad de la que provendrían los sistemas– le fuese necesaria la infinidad del tiempo por venir; tan sólo se requiere tiempo para que se realice la infinidad de los sistemas de que es capaz la naturaleza, pues expresa la omnipotencia de Dios. La necesidad de una sucesión se debe solamente al hecho de que esta infinidad debe llenar un espacio *infinito* en un tiempo *que ha comenzado*: el progreso nace de este desajuste y el tiempo no tiene como tarea permitir los ensayos y errores que precederían a la consecución de la perfección. «El cambio es ventajoso», escribía Leibniz, «a fin de que haya más especies o formas de perfección, incluso si fuesen iguales en grado»[48]. «La Creación nunca está acabada», pero este inacabamiento es síntoma tan sólo de la impotencia para agotar el infinito actual; hace posible la producción de un máximo (de sistemas) cuya no realización sería incompatible con la omnipotencia divina. En el origen de la filosofía de la historia vol-

[48] Carta de Leibniz a Bourguet, Ph. Sch., III, 593. «Si por medio de una representación audaz pudiésemos reunir en un único concepto, por así decir, toda la eternidad, percibiríamos el espacio infinito enteramente lleno de mundos y la Creación acabada. Pero como, de hecho, la parte de la serie del tiempo por venir es infinita y la parte transcurrida finita, la esfera de la naturaleza formada nunca es nada más que una parte infinitamente pequeña de este conjunto que contiene el germen de los mundos futuros y que prosigue su despliegue desde el caos informe en períodos más o menos largos» (*Th. des Himmels*, I, 314).

veremos a encontrar esta aplicación del principio de variedad máxima, que encontrábamos en Leibniz[49]: «*Todas* las disposiciones naturales de una criatura se hallan determinadas de manera que un día se desarrollen completamente y conforme a un fin» (*Ideen*, VIII, 18). Se preguntará incluso si no subsiste un eco de ello en esta máxima del «juicio» marxista: «Una formación social nunca desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que es lo bastante amplia para contener». Como para Leibniz, la idea todavía está vinculada a la de continuidad: le permite a Marx afirmar que las condiciones materiales de las nuevas relaciones de producción siempre surgen del seno de la vieja sociedad («*Por eso es por lo que* la humanidad nunca se plantea otros problemas que los que puede resolver»).

Aunque la historia de la naturaleza no consista en actualizar las formas virtuales, no por ello deja de ser un *despliegue* (*Auswicklung, Entwicklung*): recorrido y consecución de formas necesarias. Despliegue que, desarrollando la potencia divina, más bien imantado que dispuesto por ella, hace indispensable la finalidad, al menos como «lectura». La *Teoría del cielo*, yuxtaponiendo una sistemática, *engendrada por* una génesis mecanicista, y un mecanismo *al servicio* de una arquitectónica, ilustra maravillosamente esta tesis de Bergson: «Ya nos figuremos la naturaleza como una inmensa máquina regida por leyes matemáticas, o persigamos en ella la realización de un plan, en ambos casos no hacemos más que seguir hasta el final dos tendencias del espíritu complementarias la una de la otra»[50]. Ahora bien, ¿no designa la «historia» el dominio donde el dilema planteado por Bergson se convierte en una ambigüedad inevitable? Siendo posibles a la vez estas dos lecturas, la noción de finalidad sin fin vendrá más adelante a conjugarlas y a hacer que se neutralicen la una por medio de la otra. La *Teoría del cielo* la prefigura, en la medida en que en ella el orden sistemático *parece* ser artístico, y en la medida en que esta apariencia subsiste una vez eliminada la demiurgia. Todavía podremos ver aquí tan sólo una ambigüedad. Más impresionante nos parece el hecho de que el autor utilice metáforas biológicas para formular este «quasi-finalismo»: el conflicto de dos fuerzas esenciales produce el movimiento que es, «por así decir, una vida duradera de la naturaleza» (I, 265); «las propiedades más simples y generales, que parecen haberse planteado sin intención, la materia solamente pasiva, que parece tener necesidad tan sólo de formas y de disposiciones, albergan, en su estado más simple, una tendencia (*Bestrebung*) a formar una estructura perfecta por medio de un despliegue natural» (I, 262). Una vez economizada la hipótesis de la causalidad artística, tan sólo la metáfora de la maduración biológica permite comprender la historia de la naturaleza como algo distinto de un encadenamiento de azares: la sabia inconsciencia de la vida releva a la sabiduría de Dios. Y adivinamos por qué el kantismo será una de las referencias de la filosofía biológica alemana del siglo XIX, cuando se adhiera al evolucionismo darwinista. En su obra sobre *El darwinismo*, von Hartmann comentará a su manera la *Teoría del*

[49] Cf. Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687.
[50] Bergson, *Év. créat.*, p. 532.

cielo: «A la esencia del mecanismo pertenece necesariamente la producción de acciones conformes a un plan, es decir, ser teleológico... Tan sólo quedan dos posibilidades: o el milagro de una armonía preestablecida, o el recurso a un principio superior de unidad, respecto del cual causalidad y teleología no son más que dos caras».

IX 3º La sabiduría de la Naturaleza

Se han pronunciado severos juicios sobre la *Naturforschung* kantiana: saber fantasioso, anecdótico y sin rigor, concluye aproximadamente Adickes en su libro *Kant als Naturforscher*. Ciencia no rigurosa, es cierto: tan sólo rompe con los presupuestos teológicos del principio de razón para conservar y trasponer sus corolarios finalistas. Sin embargo, es importante que en este saber intermedio entre la física de los principios y las ciencias positivas se elabore el concepto de una necesidad a la vez arquitectónica y no teológica, la idea de un orden sin ordenador. Los ejemplos de autorregulación abundan en el *Único fundamento* y en los escritos geográficos. Sin la brisa marina que sopla de día sobre las costas tropicales, éstas serían inhabitables. Ahora bien, esta finalidad aparente es meramente natural: la dilatación del aire por encima de la tierra firme provoca, durante el día, una corriente de aire del mar, más denso y pesado, y la fuerza de este viento crece con la altura del sol; en cambio, el aire marino se enfría más rápidamente durante la noche, su contracción suscita una brisa desde la tierra. A medida que el «naturalista» encuentra de esta manera, entre las armonías naturales, el efecto de leyes físicas, la idea de benevolencia divina deja paso a la de «sabiduría de la naturaleza». Así es transpuesta, y no suprimida, la distinción entre Providencia ordinaria y extraordinaria: «en este último caso (el transporte de madera por las corrientes marinas hacia costas heladas donde no puede crecer), aunque podamos explicarnos la causa físico-mecánica de estos fenómenos (por ejemplo, por el hecho de que los árboles que crecen a lo largo de las riveras de los ríos de las regiones templadas caigan en estos ríos y sean arrastrados más lejos por la corriente), no debemos omitir, no obstante, la solicitud de una sabiduría que vela por la naturaleza» (*Zum ewigen Frieden*, VIII, 361). Paradójicamente, el determinismo rehabilita la tesis de la identidad entre las leyes de la naturaleza y las del orden[51]. La naturaleza se confunde con el orden, y lo infalible, en tanto que infalible, es necesariamente bueno. Kant llega a escribir, a propósito del «fatal desenlace de la naturaleza»: «Si se trata de una salida fatal de la naturaleza, como piensa Newton, que un sistema del mundo como nuestro sistema solar termine en la inmovilidad y el reposo absolutos, no añadiré con él: es necesario que Dios lo vuelva a poner en movimiento mediante un milagro. Puesto que se trata de un resultado al que la

[51] Sobre la identificación entre orden y naturaleza en san Agustín, a falta de «una noción de la ley científica en el sentido moderno de la palabra», cf. Guéroult, *Malebranche*, II, vol. I, pp. 48-53.

naturaleza está determinada necesariamente por sus leyes más esenciales, presumo que será igualmente bueno»[52]. La idea metafísica de desorden queda desprovista de sentido. Los desórdenes naturales engendran por sí mismos las condiciones de su supresión: la sedimentación de los aluviones y la elevación de los cauces se debe a la rapidez misma de la corriente de los ríos; la propia violencia del caudal de las cascadas que corroe la roca atenúa su ángulo de caída. En el escrito sobre el *Envejecimiento de la Tierra* (1754), Kant describe el tránsito del caos al orden como una serie de desequilibrios corregidos espontáneamente: «Todavía debían imponérsele ciertas limitaciones a los elementos que, previniendo todo desorden, mantendrían la belleza y el orden sobre la entera superficie de la Tierra. El *propio* mar elevó los ríos, depositando en ellos los materiales de los que se desembaraza hendiendo su propio lecho; elevó los terraplenes que impidieron las inundaciones. Los ríos, que debían procurarle humedad a la tierra, todavía no estaban encerrados en sus cauces y se extendían por las llanuras; finalmente, se limitaron *por sí mismos* dentro de canales apropiados, que les aseguraban un curso uniforme desde su fuente hasta el mar. Cuando la naturaleza hubo alcanzado este estado de orden y se mantuvo en él, todos los elementos se encontraron en equilibrio en la superficie de la tierra» (*Die Frage, ob die Erde*, I, 199). Es falso, por tanto, que Dios «haya encontrado por anticipado el medio para impedir que se produzcan desórdenes», como afirmaba Leibniz, –contra su opinión, lo cierto es que «deja que se produzcan los desórdenes, después los remedios»[53]. Ocurre tan sólo que los agregados no dejan adivinar en qué sistema se insertan, que la historia es demasiado lenta para que todavía podamos percibir la forma de equilibrio hacia la que se encamina. Orden y desorden son agitaciones de superficie a la medida de los hombres, cuyos actos, e incluso su vida y su muerte, parecen sustraerse a cualquier ley, en tanto que los consideramos sólo como agregados de individuos[54]. Mientras que las teodiceas del siglo XVII se proponían eliminar los desórdenes aparentes o mostrar que el mal en la obra era inevitable en virtud de las leyes mismas del orden, Kant, todavía más radical que Leibniz («estos desórdenes vienen con el orden»), es de la opinión de que los desórdenes están incluidos en el despliegue del orden, cortados en el tejido de la misma historia. Basta con que encontremos el punto de vista que permita reintegrar en una racionalidad las incoherencias y los daños que causa la naturaleza. El escrito sobre el *Terremoto* de 1755 insiste en el origen antropocéntrico de la idea de desorden (I, 460) y el *Único fundamento* la critica, a fin de cuentas, como superficial. Esta concepción será neutralizada, antes bien que abandonada por la Crítica: es imposible conocer la relación entre el curso del mundo y la sabiduría suprema, y es igualmente vano proclamar que todo va hacia lo mejor y que las vías del Señor no son las nuestras (*Teodicea*, VIII, 258, 263). Pero el fracaso inevitable de cualquier teodicea no impide que la idea de desorden conserve un sentido como contra-

[52] *Einzig B.*, II, 110, nota. Cf. *Th. des Himmels*, I, 318, y Segundo escrito de Clarke a Leibniz, § 8.
[53] Leibniz, *Tercer escrito a Clarke*, § 13.
[54] *Einzig B.*, II, III, cf. *Ideen*, VIII, 17.

finalidad, aborto de la «*phúsis*»; la imposibilidad de penetrar los designios de la Providencia sigue siendo compatible con la distinción desorden-estructura, agregado-sistema. El orden es, sin duda, indeterminable (en cuanto a su destinación), pero no inasignable.

Respecto de este punto, el pensamiento de Kant podría situarse a medio camino entre la negación del azar por parte de Laplace y su rehabilitación por Cournot. «*In natura non datur casus*», ningún acontecimiento comienza por sí mismo, –y Laplace tendrá razón al relegar el azar, junto con la finalidad efectiva, entre las «causas imaginarias». Pero el desorden, ausencia –al menos aparente– de sistema, no es el azar como anulación absurda de la causalidad, y sigue siendo lícito juzgar las causas con respecto a la perfección o la imperfección del resultado. Rechazar este punto de vista sería privilegiar, mediante un juicio de valor inconsciente, el encadenamiento natural *en sí mismo*, cuando «tan sólo puede ser considerardo como un medio que toma prestado todo su valor de la grandeza del fin que permite alcanzar». En este sentido, la diferencia entre mecanismo y finalidad, desorden y orden, de concepto teleológico, se convierte en una máxima indispensable del juicio: «el bien consiste tan sólo en el cumplimiento del fin» (*Einzig B.*, II, 108); «Teleología. El principio según el cual todo tiene su fin y es bueno, o bien en sí, o bien para algo, es el más alto principio natural de la ciencia de la naturaleza; no se deriva de la hipótesis de un autor racional, pero sin él ya no tendríamos ninguna regla, a no ser la naturaleza, para nuestra Idea del bien» (*Rx* 6136); podríamos determinar los acontecimientos pero no juzgar los funcionamientos. Puesto que atenderá a esta diferencia necesaria, Cournot le dará un contenido a la idea de «azar»: la conjunción de series independientes las unas respecto de las otras, sin que ello implique «la hipótesis absurda de un efecto sin causa», debe, no obstante, llamarse fortuita, en la medida en que no entra en ningún sistema asignable. Pero, esta vez, es ir demasiado lejos, desde un punto de vista kantiano: el curso «irracional» de las cosas encierra aún un «plan determinado de la naturaleza», siempre hay –al menos de derecho– un sistema que da cuenta de la contingencia aparente. Es significativo que Cournot rechace la universalidad de la noción de sistema y defienda lo contrario que la *Teoría del cielo*: «no nos está en absoluto permitido, en el estado actual de nuestros conocimientos, suponer que el fenómeno de esta estabilidad (del sistema solar) pertenezca al número de los que se establecen, o restablecen, por una virtud inherente a las reacciones mutuas y a los vínculos de solidaridad del sistema»[55]. Desde entonces, a falta de poder concebir un sistema total de la naturaleza, admitiremos una coordinación inteligente: que podamos explicar «los efectos armoniosos» por la «solidaridad de las leyes concurrentes» «es la idea que se encuentra expresada bajo la denominación de causa final»[56]. La imposibilidad para admitir una unidad sistemática de las leyes obliga a volver a la finalidad providencial. La originalidad de Kant consiste en haberla rechazado siempre, no en beneficio de un saber integral que

55 Cournot, *Fondements de nos connaissances*, p. 81.
56 *Ibid.*, p. 98.

excluya la «ignorancia» (Laplace), sino sólo en razón de la distancia, a continuación de la limitación de la razón con respecto a lo teológico. De ahí la idea de una comprensión racional que debe «colmar el defecto de la teoría cuando esta es insuficiente» y que no conserva de su origen teleológico más que la irreductibilidad al saber del entendimiento, –rastro de una «exigencia a la que el entendimiento se somete de mal grado» (*Teleol. Prinz.*, VIII, 159).

X Valor y función de la sistemática

Estos diversos aspectos de la mutación de lo teológico convergen en un mismo punto: la elaboración de una idea de la «ciencia», intermedia entre el sentido antiguo de la palabra –tal como lo evoca Husserl al comienzo de *Formale und transzendentale Logik*– y el sentido que le darán los saberes positivos, en germen en el espíritu enciclopédico. Resulta sorprendente el valor que le otorga Kant a la noción de sistema y la desvalorización de esta palabra en los «*Aufklärer*» franceses. «Solamente en la época moderna», observa Schelling, «se ha hablado de sistemas como totalidades doctrinales particulares y estos nombres tan sólo se usaron (para la metafísica) cuando nació la tendencia a elevarse desde esta ciencia aparente a la ciencia verdadera y propiamente dicha»[57]. Ahora bien, esta última indicación sólo vale para Kant, no para los *Aufklärer*, que no hablan tanto de apariencia de ciencia cuanto de falsa ciencia. En verdad, la palabra «sistema», cuando se vuelve de uso corriente en filosofía, o bien indica el desdén hacia las conjeturas «metafísicas», o bien designa el ideal del saber que debería alcanzar la metafísica como ciencia, –y tan sólo adopta su sentido peyorativo en la medida en que las futuras ciencias positivas comienzan a oponerse al «sistema». Los sistemas, señala D'Alembert, se deben al «espíritu de conjetura e hipótesis, que podría ser muy útil antiguamente», pero cuyos inconvenientes predominan hoy día sobre las ventajas. Y opone la compartimentación de las ciencias a estos sistemas arriesgados: «La física se restringe únicamente, *pues*, a las observaciones y los cálculos... en una palabra, todas las ciencias, encerradas cuanto sea posible en los hechos y en las consecuencias que pueden deducirse de ellos, tan sólo le hacen alguna concesión a la opinión cuando se ven forzadas a ello»[58]. Parece, pues, que la idea de sistema, incluso como instrumento de investigación –en el sentido en que Kant hace su elogio en el Apéndice–, sea irreconciliable con la de positividad, como lo muestran todavía las reservas de Condorcet respecto de Buffon como teórico: «Se le ha reprochado un espíritu demasiado sistemático, o más bien un espíritu demasiado presto a formar resultados generales según los primeros informes que le impresionaron...»[59]. Para Kant, la cuestión no se plantea así. Importa, en

[57] Schelling, *Ph. Mythologie*, I, 358.
[58] D'Alembert, *Discours préliminaire* [trad. esp. *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Madrid, Sarpe, 1984].
[59] Condorcet, *Éloge de Buffon*, citado en Gusdorf, *Introduction*, p. 416.

primer lugar, distinguir dos planos. Si nos atenemos únicamente a la «teoría de la naturaleza», discernimos entre el conocimiento apodíctico «que trata su objeto enteramente según principios *a priori*» y el conocimiento que, no teniendo «conciencia de su necesidad», no merece el nombre de ciencia *en sentido estricto* (la química, por ejemplo, que deberíamos llamar «arte sistemático» en lugar de ciencia): en este nivel «tan sólo hay ciencia propiamente dicha en la medida en que encontramos en ella matemática» (*Erste Anfangsg.*, IV, 468). Pero este «modelo» tan sólo es válido para una teoría particular de la naturaleza. Si pasamos a la forma del saber en general, el criterio será otro: habrá que oponer la ciencia en tanto que coordinación sistemática a los agregados de conocimientos cuya mera yuxtaposición es signo de su carácter contingente (estos son los saberes que Hegel llama «positivos», en el § 16 de la *Enciclopedia*), –y sustituir la división «apodíctico-empírico» por la división «arquitectónico-técnico»: «Lo que llamamos ciencia no puede nacer técnicamente, en razón de la similitud de lo múltiple o del uso contingente del conocimiento *in concreto* para toda clase de fines exteriores arbitrarios, sino arquitectónicamente, en razón de la afinidad y la derivación a partir de un fin supremo único e interno, y su esquema debe contener el trazado (monograma) del todo y su división en partes conforme a la Idea, es decir, *a priori*, de manera que se distinga de todas las demás de modo seguro y según principios»[60]. Desde este segundo punto de vista, todas las exposiciones sistemáticas pertenecen a las «*Vernunftwissenschaften*»: así, la «teoría histórica de la naturaleza», cuando se presenta como un repertorio sistemáticamente ordenado, o incluso la historia en la medida en que es más que una colección de hechos (*Rx* 1420).

Es imposible, por tanto, negarle toda validez «científica» al uso sistemático de la razón, incluso si no permite la instauración de una teoría informada por la matemática: esto sería confundir la exigencia arquitectónica, que es la de cualquier *teoría* en cuanto tal, con la matematización, que tan sólo le da su forma a la «teoría de la naturaleza»; sería suponer, por tanto, que el uso empírico define el *uso teórico en general*, cuando no hace más que medir su validez objetiva. Debemos distinguir también lo *solamente racional* y lo *puramente racional*: en las disciplinas solamente racionales, no matematizables, aparece del mejor modo y sin confusión posible el criterio supremo de la unidad sistemática. Herman Cohen se ha preguntado por qué Kant le da el

[60] B 539. Cf. *Rx* 2703: «Técnicos: según las similitudes; arquitectónicos: según el parentesco bajo un tronco común». Una nota de la *Metafísica de las costumbres* expone las dificultades para la constitución de una arquitectónica: «La deducción de la división de un sistema, es decir, la prueba tanto de la completitud de un sistema, como de su continuidad, a saber, que en toda la serie de las subdivisiones no hay ningún salto (*divisio per saltum*) cuando pasamos del concepto dividido a los miembros de la división, es una de las condiciones más difíciles de cumplir por el constructor del sistema. Es igualmente delicado determinar qué debe ser el concepto superior cuya división consiste en *recto* y *no-recto* (*aut fas aut nefas*). Se trata del acto de la voluntad libre en general. Así los profesores de ontología comienzan partiendo de *Algo* y *Nada*, sin tomar conciencia de que se trata ya de miembros de una división y de que les falta el concepto dividido, que no puede ser otro que el de un objeto en general» (*Rechtsl.*, VI, 218, nota [trad. esp. *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989]).

valor de útiles científicos a conceptos que en sí mismos no son instrumentos de conocimiento. A esta pregunta responde invocando la distinción entre *Naturtheorie* y *Naturbeschreibung*: el sentido científico de la «naturaleza» no es el mismo en uno y otro caso[61]. Así, para la mecánica, que tan sólo estudia los cuerpos como conjuntos de puntos materiales en movimiento, los seres de la naturaleza sólo tienen significación en la medida en que se mueven en una determinada línea; en geología o en astronomía, los cuerpos son tratados como conjuntos individualizados de materias (*Stoffen*) particulares que resultan de un proceso histórico de formación. De manera que, si los Principios del entendimiento siguen siendo, en ambas regiones, las únicas instancias legales, no dejan de aparecer como abstractos con respecto a los objetos de las ciencias descriptivas; los principios mecánicos siguen siendo aún una condición necesaria de la determinación objetiva (modelo mecánico de la circulación de la sangre, determinación del color en función de las vibraciones), pero la «*Naturform*» en cuanto tal no es reductible a la «forma del movimiento». Esta distinción entre «*Naturformen*» y «agregados en movimiento» conduciría, según Cohen, a una doble consecuencia: 1º limitación de la «*Naturwissenschaft*» matemática; «en la determinación de la relación entre ciencias de la naturaleza matemáticas y descriptivas se realiza la limitación de la experiencia»[62]; 2º desdoblamiento del objeto natural (el Sol en el sistema de gravitación y el Sol en tanto que cuerpo físico). La distinción entre descripción y teoría recuperaría aproximadamente, pues, el reparto entre ciencias no exactas (que quedan bajo la sola obediencia a las reglas sistemáticas de la razón) y ciencias positivas, que concernirían solamente a los Principios del entendimiento[63]. Ahora bien, esta dicotomía corre un gran riesgo de resultar anacrónica.

Es cierto que se establece con claridad la diferencia entre descripción (o historia) de la naturaleza y ciencia de la naturaleza. Pero, ¿qué entiende Kant, exactamente, con la palabra «*Naturwissenschaft*»? A la vez «filosofía de la naturaleza» y «matemática de la naturaleza», –siendo la única tarea de ésta excluir los presupuestos erróneos[64]. Pero, por negativo que sea su alcance, merece el nombre de ciencia racional, contrariamente a la «física» que, por su parte, no alcanza la «completitud del sistema». De ahí el problema planteado en el *Opus postumum*: los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* exponen un sistema *a priori*, pero éste es todavía incapaz de «pro-

[61] Cohen, *K.T.E.*, p. 348; *Aesthetik*, p. 117.
[62] Cohen, *K.T.E.*, p. 648.
[63] Cohen, *Aesthetik*, pp. 102-126.
[64] «En la ciencia de la naturaleza, la metafísica tan sólo tiene valor negativo. No enseña nada, puesto que no deriva sus principios de la naturaleza, sino de conceptos. Ahora bien, en la doctrina de la naturaleza, todo debe ser demostrado a partir de la matemática y de la experiencia»; «La metafísica de la naturaleza tiene como fin eliminar solamente ciertas presuposiciones falsas de la razón pura, que no son, propiamente hablando, más que condiciones de la explicación, –pero no explicar algo: le deja esta preocupación a la matemática y a las leyes de la experiencia» (*Rx* 41, XIV, pp. 174 y 162). Cf. *Anfangsg.*, IV, 523-4: la reducción de la realidad a la fuerza motriz tiene como ventaja negativa la exclusión de la impenetrabilidad absoluta, así como la posibilidad de eliminar el concepto de espacio vacío.

porcionarle una materia» a la física (*Opus p.*, XXI, 474-5); ahora bien, la física «*debe* ser una ciencia como sistema» (*ibid.* 360). Prueba de que el sistema, incluso si tiene tan sólo un valor negativo en cuanto a la adquisición de los conocimientos, sigue siendo la condición suprema de toda ciencia, cualquiera que sea el nivel en que tomemos la palabra. Desde entonces, haciendo como si Kant hubiese opuesto las ciencias positivas, matematizadas y «encerradas en los hechos» a los saberes no rigurosos (historia, descripción), olvidamos que para él aquéllas son (o habrían sido) saberes fragmentarios. Cierto, Kant opone lo *racional* –conocimiento por principios– a lo *histórico* –conocimiento de algo «en la medida en que está dado» (*Rx* 1865)–; pero si consultamos las *Reflexionen* que comentan la *Vernunftlehre* de Meier, percibimos que opone igualmente el saber racional al saber del entendimiento, considerado como una comprensión del hecho, hasta el punto de dejar entrever la oposición hegeliana entre *Verstand* y *Vernunft*. «En el conocimiento del entendimiento, conocemos qué son las cosas, en el conocimiento racional qué deben ser; allí, nuestros conocimientos son descripciones o explicaciones (comprensión), aquí son evidencias (*Einsichte*); aquellas nacen de lo particular, éstas de lo universal»[65].

Aparece aquí algo que obstaculiza irreductiblemente el advenimiento de la positividad o, si se prefiere, algo que hace de Kant el precursor de Hegel y no de Augusto Comte: la certeza de que lo «sistemático», que define la intención teórica, es lo racional en general –y no lo racional limitado a su forma matemática, a pesar de la famosa frase del prólogo de los *Primeros principios* y una vez resituada en su contexto. Para Comte, por el contrario, la matemática es «tipo primordial de la racionalidad positiva», a condición de que no la confundamos con el «cálculo», que asegurará «el perfeccionamiento sistemático de cualquier ciencia», en lugar del modelo lógico tradicional, eliminado totalmente [66]. Ya no se trata entonces de terminar con la metafísica pasada, sino de expulsar su núcleo de racionalidad –aquél que Baumgarten y Meier transmitieron a Kant, aquél del que partirá Hegel; entonces una definición de la razón deja paso francamente a otra. A partir de este punto, las palabras «razón» y «racional» se comprenden de tal modo que ya no tiene sentido plantear la pregunta «¿De dónde procede el hecho de que el mundo aparezca como racional, si ya no lo garantiza una instancia teológica?». Aquí se encuentra el verdadero corte, con tal de que admitamos que la razón, si la separamos de los problemas que tiene como función *no excluir*, tan sólo es una palabra vacía. ¿No es Kant mismo quien la definió como el campo en cuyo interior la posibilidad misma de plantear las preguntas garantiza la posibilidad de responder a ellas? La razón es la licencia que se concede una *epistéme* para preguntar con toda seguridad.

A cambio se ve mejor, creemos, cómo la «eutanasia» de la metafísica se opone a una ruptura con ella. Desde la *Teoría del cielo* hasta la *Crítica*, el autor toma prestada de la metafísica la idea de la ciencia; termina por juzgar que esta metafísica nunca la alcanzó. Desde la *Crítica* hasta el *Opus postu-*

[65] *Rx* 1729. Cf. *Rx* 1740-2.
[66] Auguste Comte, *Cours*, Lección 40, pp. 221-5.

mum, la misma exigencia hace indispensables el espejismo de una naturaleza unificada por la *Naturforschung* y el examen de la posibilidad de una física sistemática. Por ella, Dios no está ausente del campo de la razón teórica. Ciertamente, la unidad sistemática no da testimonio de su existencia y no es ni siquiera capaz de dejarnos adivinar su rostro –como la exigencia moral–, pero la ciencia no tiene por ello menos necesidad de suponer lo que la Crítica prohíbe; la teología que, en 1763, le proporcionaba un «recurso inesperado», sigue siendo, en la *Crítica*, una referencia inevitable. Brevemente, entre la física teológica de los clásicos y la edad de la positividad, Dios se mantiene como garante de lo que Comte llamará «la prosecución irracional de una unidad científica quimérica», –y en su estela, como hemos entrevisto, se elaborarán algunos de los temas de lo que después se considerará como una conceptualización inocente del hombre, de la historia y de la cultura, –y, con ello, la posibilidad de una «antropología» siempre al margen de la positividad y jamás en regla con ella. – Para entender por completo la Apariencia teológica, nos falta comprender por qué se cierra el acceso a Dios, al tiempo que su concepto sigue siendo inexpugnable; por qué lo teológico, a la vez abolido y conservado, se transforma en Ideal vacío. Tan sólo queda su sombra. Pero es signo suficiente de que la *Crítica* no reniega de la idea de racionalidad de que vivía la tradición que destruye.

CAPÍTULO VII

EL NEGADOR DE LOS NEGATIVOS

> Si pasamos (consciente o inconscientemente) por la idea de la nada para arribar a la del ser, el ser en que desembocamos es una esencia lógica.
> Bergson, *Evol. créat.*, p. 747.

I LA «*OMNITUDO REALITATIS*»; QUE NO ES ENGLOBANTE[1]

Todas las formas de la «necesidad de la razón» que nos lleva a suponer a Dios convergen en la noción de totalidad o «conjunto» (*Inbegriff*); Dios es necesario, bien como materia de *todos* los posibles reales, bien porque legitima la idea de la determinación completa de una cosa singular con respecto a *todos* los predicados, o bien porque funda la «*universitas*» de las sustancias y garantiza que cada uno de sus estados depende realmente del estado de *todas* las demás. Aunque la «completitud» sea impensable en los fenómenos y aunque nuestro mundo tan sólo sea un «*mundus*» en cuanto al nombre, sigue dándose la necesidad de hacer que cada cosa singular se destaque de *todas las demás* y, en consecuencia, la necesidad de recortarlas a todas del

---

[1] Nota del traductor. El criterio adoptado para traducir los términos *borner, terminer, limiter* y *determiner* es el siguiente: *borner* y sus derivados (*borne, borné*[*e*]) se han traducido por restringir y los suyos (restricción, restringido [-a]); *terminer* y sus derivados (*terme, terminasion, terminé*[*e*], *terminatrice*) se han vertido por acotar y sus derivados (coto, acotación, acotado [-a], acotador). Estos términos traducían a su vez los alemanes *Schranke* y *einschranken* (*borne* y *borner*) y *Beschränkung* (*terminasion*). Por su parte *limiter* y sus derivados (*limite, limitation, limité*[*e*], *limitatrice*) se han traducido por limitar y sus derivados (límite, limitación, limitado [-a], limitador). *Limite* traduce a su vez el alemán *Grenze*. No ha sido posible mantener la habitual traducción al castellano de *Grenze* por límite y *Schranke* por limitación, pues cuando Lebrun utiliza el término *limitation* sigue dentro del contexto terminológico del alemán *Grenze*; por otra parte, ha resultado también imposible vertir *terminer* por delimitar, manteniendo así en parte dicha correspondencia entre límites [*Grenze*] y limitaciones [*Schranke*], porque Lebrun emplea *terme* y *terminasion*, que hemos debido traducir por coto y acotación, dado que delimitar no admite un desdoblamiento parecido. Finalmente, *determiner* y sus derivados (*determination*, [*in*]*determiné*[*e*]) se han traducido por determinar y los suyos.

mismo tejido. Con ello, no le restituimos ninguna consistencia a la noción de *mundo sustancial*, definitivamente eliminada en las antinomias, pues hay que distinguir dos conceptos de totalidad diferentes e incluso homónimos. Por una parte, el mundo sensible, como conjunto de los fenómenos, tan sólo puede ser un máximo cuantitativo: conjunto, sin duda, pero propiamente hablando nunca totalizable, puesto que se confunde con la síntesis que lo engendra y esta temporalización nos impide pensarlo como «dado al mismo tiempo»[2]. Por otra parte, no podemos determinar nada en el interior del mundo sin hacer alusión a un conjunto en el que todas las «realidades» se encuentren reunidas: del mismo modo que tan sólo hay contenido para la sensibilidad sobre el fondo del espacio, así el pensamiento de un único posible distinto supone la donación previa de todos los demás[3]. Y la renuncia a un «mundo» sustancial fenoménico de ninguna manera entraña la renuncia a la idea de la totalidad de las «realidades»; el rechazo de uno no dispensa del examen crítico de la otra.

Por lo demás, estas dos nociones de *totalidad* no surgen de la misma exigencia. De la totalidad mundana exigíamos esencialmente que no estuviese contenida en un todo más vasto y que formase un «*ens completum*»[4]. Poníamos el acento en la clausura. Aquí ponemos el acento en la co-integrancia de los componentes, como lo muestra el análisis del silogismo disyuntivo, modelo de la Idea teológica. La mayor: *Si S es p, S no es q*, supone la posibilidad de llevar a cabo una determinación exhaustiva por delimitación en el interior de un conjunto dado. Lo que cuenta entonces ya no es la unicidad absoluta del todo, sino la comunidad (*Gemeinschaft*) en el interior del todo, de manera que podamos elegir un miembro (o enunciar una proposición) por exclusión del resto. «Todos los miembros de la disyunción son, en conjunto, juicios problemáticos respecto de los que tan sólo pensamos que cada uno –en la medida en que son partes de la esfera de un conocimiento– completa a los demás para formar un todo (*complementum ad Totum*)»[5]. Opondremos esta noción de totalidad:

[2] «La pluralidad que se da al mismo tiempo no puede ser conocida de modo determinado, pues la determinación consiste en la acotación. La que no se da al mismo tiempo no puede ser conocida por acotación, sino solamente por progreso» (*Rx* 5333); «El concepto de máximo es relativo; el de la *omnitudo* absoluto, ciertamente, pero indeterminado» (*Rx* 5336).

[3] «El *ens realissimum* debe estar dado con anterioridad a toda posibilidad; con ello, del mismo modo que el espacio, no puede ser pensado como posible, sino como dado. Ahora bien, el espacio no es dado como un objeto en sí real, sino como una simple forma en que solamente pueden ser intuidos los objetos; igualmente, el *ens realissimum* no puede pensarse como objeto, sino como la mera forma de la razón para pensar en su determinación completa la diferencia de todo posible, luego como Idea; de aquí no se sigue que el objeto de esta Idea, en sí, sea real» (*Rx* 6290).

[4] «*Ens, cuius essentia non est pars alterius, est Ens completum* (*ein vollständiges Ding*)», Baumgarten, *Metaph.*, § 158.

[5] «Aquí, un miembro determina, por tanto, a cada uno de los demás solamente en la medida en que todos juntos se encuentran en comunidad como partes de una esfera total del conocimiento, fuera de la cual nada se deja pensar *bajo cierta relación*» (*Logik*, IX, 107). Cf. B 127.

- *en primer lugar*, a la subordinación real. Mientras que, en el silogismo categórico, comparamos la parte de la parte con el todo, determinando el sujeto *x* por medio del concepto B (hombre), después por medio del concepto A (mortal) en que está contenido B, – en el silogismo disyuntivo, suponemos que el sujeto *x*, en la medida en que está contenido en la expresión del concepto total A, pertenece o bien al de A', o bien al de A"... El concepto ya no contiene conceptos encajonados bajo él, sino que se divide según coordenadas que parten íntegramente su extensión. Conforme a este modelo, el concepto de «*ens realissimum*» «no es simplemente un concepto que comprenda *bajo sí* todos los predicados según su contenido trascendental, sino que los comprende *en sí*; y la determinación total de cada cosa se basa en la acotación de este todo de la realidad, cuando se le concede un poco a la cosa en tanto que se excluye de ella el resto» (B 388);

- *en segundo lugar*, a la totalidad sintética o «*compositum*». El todo de la realidad no es, ante todo, un compuesto: el hecho de que los contenidos sean tomados en conjunto (*zusammengenommen*) no quiere decir que sean engendrados por una composición (*zusammengesetzt*)[6]. Aquí, la coordinación tan sólo designa la solidaridad originaria de todas las realidades en una, –una «*omnitudo collectiva*» opuesta a la «*omnitudo distributiva*» (propiedad vertida a través de todas las cosas yuxtapuestas). Para marcar mejor la diferencia entre el conjunto de las realidades y una totalidad sintética, Kant compara a menudo aquélla con las totalidades analíticas o continuas (espacio, tiempo): «El tiempo contiene el fundamento de las restricciones de la existencia de las cosas, el espacio el de las restricciones de su presencia, el Ser supremo el de las restricciones de su realidad. Luego todo esto es infinito» (*Rx* 4319); «Si todo es por uno, la determinación completa es para cada cosa una acotación del todo mundano, del mismo modo que cada espacio medido es una acotación del espacio infinito; dicho de otro modo, el todo no procede de la composición de la acción por la que se producen las partes (*quantum discretum*), sino que cada parte es solamente posible por la acotación de la fuerza que se da en el todo» (*Rx* 4212).

En resumen, se trata de una *omnitudo* tal que:

- todas las realidades estén dadas en ella *conjuntamente*. Esta conjunción o «simultaneidad» era la primera característica del «*ens in-finitum*» que Wolff ponía de manifiesto[7]. En este sentido, Kant llega a decir que las realidades están en la esfera total como en un agregado y no como en una serie;

---

[6] «Si el *ens originarium* es admitido como *realissimum* de un modo dinámico (omnisuficiente como principio), esto quiere decir que no contiene en sí todas las realidades respecto de las cuales es el fundamento suficiente: así, no contiene el entendimiento, aunque sea el principio originario de cualquier ser dotado de entendimiento (Hume)...; es completamente diferente del de *ens realissimum* en sentido matemático; comprende entonces toda la realidad unificada en uno de modo homogéneo» (*Rx* 6034).

[7] Wolff, *Ontologie*, § 838. Cf. § 834: «Un ser finito puede adoptar sucesivamente diferentes estados, pero no todos al mismo tiempo. En efecto, como hay realidades acotadas o tales que

- pero esta conjunción no debe pensarse, sin embargo, como el reverso de una composición. Si bien las realidades determinadas «suponen» la realidad más alta «en cuanto a su contenido» (B 389), es decir, en la medida en que son realidades y no en tanto que están determinadas, no están contenidas en ella de modo que la constituyan. Pues es imposible que «la realidad más alta» sea el ensamblaje de una pluralidad: debería comportar entonces *restricciones* o *acotaciones* (*termini, Schranken*); ahora bien, una *acotación* es, por definición, un grado de la realidad con respecto al cual hay otro grado más elevado[8].

Desde entonces, podemos preguntarnos si resulta satisfactoria la comparación con el espacio. Diciendo que las realidades están en el «*ens realissimum*» como las figuras en el espacio infinito, queremos subrayar que se integran en él como en una totalidad y que ésta no resulta de su suma; pero esta comparación tiene el inconveniente de representar la *in-finitud* como divisible y afectada por restricciones en potencia, y también el de identificar la positividad suprema con una pluralidad de realidades finitas, si no como el producto de su yuxtaposición. Y para ella, aún esto es demasiado. – ¿De dónde procede la dificultad? Tenemos que pensar a la vez un horizonte de posibilidad sin el cual no tendría sentido la limitación con respecto a las demás realidades –aquí es válida la comparación con el espacio[9]– y un receptáculo de toda realidad, sin el cual nunca estaría seguro de haber determinado completamente un ser finito. Desde el primer punto de vista, es perfectamente lícito

sus constitutivos contienen sus cotos, como todas las modificaciones de las cosas consisten en las variaciones de sus límites y no pueden ocurrirles otros cambios, el ser finito, por el hecho mismo de su finitud, puede adoptar sucesivamente diferentes acotaciones y, en consecuencia, diferentes modos».

[8] «Como un grado de realidad con respecto al que es posible un grado más alto se llama coto (*limes, Schranke*), un ser que tenga un coto se llamará finito, restringido (*endlich, eingeschränkt*), un ser que no tenga ninguno se llamará infinito (*uneingeschränkt*). Luego un ser que tenga el mayor grado de realidad (*realissimum*) es infinito, el resto de las cosas, finitas» (Baumgarten, *Metaph.*, § 248). Kant anota al margen: «*Spatium et tempus habent terminos*» (*Rx* 3598). Por tanto, es necesario traducir *limitatum* (*eingeschränkt*) por «acotado» y no por «limitado», si queremos respetar la distinción kantiana entre *restricción* (*limes, Schranke*) y *límite* (*Grenze*). «Los límites son negaciones que excluyen la mayor adición posible. Las restricciones son negaciones que lo excluyen todo respecto de lo más grande (conjunto) dado, excepto algo» (*Rx* 4322).

[9] «Si nos representamos como necesaria para un ser restringido la existencia de un ser que es el más real, esto procede del hecho de que tan sólo podemos pensar las cosas restringidas y sus determinaciones negativas limitando (*limitieren*) el concepto más real. Ahora bien, una posibilidad mayor no puede componerse de otras más pequeñas. Y la posibilidad general no es un agregado de todas las posibilidades particulares, sino que éstas son consecuencias de aquella. La cosa restringida es lo que tiene alguna realidad de todo lo posible y, con ello, es distinta de las demás. Pero algo que se diferencia de todo lo posible sólo es pensable por el todo» (*Rx* 4262). En su comentario del Ideal trascendental, Schelling aproxima a un texto de Malebranche la comparación de los seres restringidos con las figuras en el espacio: «Por el ser en general... creo que aquel padre (Malebranche) entendió no un ser vago e indeterminado, sino el Ser absoluto que difiere de los seres particulares restringidos, como el espacio absoluto y sin restricciones difiere de un círculo o de un cuadrado» (Schelling, *Ph. der Mythologie*, I, 279 y 287).

concebir un ser-finito como recortado en el ser homogéneo; desde el segundo punto de vista, es contradictorio pensar que el «*ens infinitum*» sea divisible. Ocurre como si la naturaleza de la realidad suprema, positividad sin fisuras, fuese incompatible con el uso lógico que queremos hacer de ella: para estar seguro de que un contenido está *enteramente acotado*, debo extraerlo del ser que, por definición, *no admite coto alguno*, luego ninguna partición. «Parece contradictorio derivar la posibilidad de las cosas por acotación del "*ens realissimum*"; pues, en un ser necesario, la realidad no puede ser acotada» (*Rx* 6034). Y se advertirá que, en el Ideal trascendental, Kant corrige la expresión «acotación del todo de la realidad», inmediatamente después de haberla usado. «Hablando con exactitud», no tenemos derecho a sugerir una división de la realidad suprema, «pues entonces el ser originario sería considerado como un agregado de seres derivados, lo cual es imposible según lo que precede, aunque lo hayamos representado de tal modo en un primer y grosero esbozo» (B 390). En definitiva, pensar el conjunto de las realidades como descomponible no tiene mucho más valor que imaginarlo como compuesto.

¿Cómo romper estas figuras imaginativas? ¿No habría designado Spinoza del modo más «exacto» la relación de las realidades finitas con la Realidad suprema? «El espinosismo nace de que la realidad que encontramos parcialmente en todas las cosas sea pensada *en conjunto* en Dios... La proposición de Spinoza: sustancia es aquello cuya idea no tiene necesidad de la idea de otra cosa, es idéntica a (la proposición según la cual) únicamente el *realissimum* es sustancia, luego es el único ser necesario, pues todos los demás seres son inherentes a él» (*Rx* 6404-6405). Esta solución no queda excluida *a priori*. Hay tres maneras, dice Kant, de representarse la co-pertenencia de las realidades: 1º por inherencia en un sujeto único respecto del cual serían modos; 2º por dependencia de un principio único respecto del cual serían consecuencias; 3º por yuxtaposición en un compuesto respecto del cual serían partes. Como hemos visto, la tercera solución queda inmediatamente excluida. Restan las dos primeras; y Kant parece orientarse hacia la primera (la modalización) cuando, al comienzo del Ideal trascendental, describe «la multiplicidad de las cosas como otras tantas maneras de restringir el concepto de la realidad más alta, que es su *substratum* común» (B 389). Sin embargo, en la página siguiente elige la segunda: las realidades finitas son con respecto a la Realidad suprema como consecuencias (*Folgen*) con respecto a un principio (*Grund*), es decir, que le pertenecen sin ser ni sus partes, ni sus modos[10].

¿Por qué adopta Kant este partido que, históricamente, abrió la vía –según él mismo reconoce– a la teología como doctrina de un Dios trascendental? Sería vano invocar aquí un anti-espinosismo profesado por prudencia

---

[10] «Las consecuencias se encuentran ligadas con los fundamentos, pero no como partes en un todo» (*Rx* 4049); «La relación de una parte y su complemento con respecto al todo debe ser mutua y homogénea; por tanto, una consecuencia no puede ser parte del fundamento, ni pertenecer con su fundamento a un mismo todo. El pensamiento no es una parte del hombre; es su consecuencia» (*Rx* 3787). *Folge* traduce «*rationatum*» = aquello que tiene su razón en otra cosa con la que se halla en relación de dependencia y nunca de coordinación. Cf. Baumgarten, *Metaph.*, §§ 14 y 28.

e, incluso, invocar la precaución de la *Crítica* por marcar distancias con respecto al espinosismo como la filosofía más representativa del dogmatismo[11]. Aquí no se trata de eso, sino de la elección entre dos formulaciones de la relación de pertenencia de las realidades finitas a su «totalidad», y de la respuesta a la pregunta: ¿cómo debemos pensar la *in-finitud* como un *conjunto*? Ahora bien, mucho antes de que Dios sea pensado en la *Crítica* como «objeto suprasensible», Kant consideraba imposible hacer de él el receptáculo de las realidades, *incluso si estas no son partes suyas*, y estimaba que es necesario distinguirlo de las realidades mundanas[12]. Por tanto, no hay que confundir la crítica de Spinoza como dogmático y la incompatibilidad, que se remonta más lejos, de la ontología kantiana con el Dios de la *Ética*. Ahora vamos a analizar esto; y, con ello, intentaremos comprender por qué la realidad suprema ya no puede ser pensada en Kant, del modo que sea e incluso metafóricamente, como algo englobante «*quod comprehendat omnia*».

II EL ANTI-ESPINOSISMO, LA NEGACIÓN COMO PRINCIPIO INDIRECTO DE POSICIÓN; INDISOLUBILIDAD DE LA REALIDAD Y DE LA NEGACIÓN EN LOS SERES MUNDANOS

Si consideramos el *ens realissimum* solamente como el lugar de los contenidos de pensamiento y la unidad de las esencias, todavía es admisible la interpretación espinosista: aquí, fundar es contener; por el contrario, si lo consideramos como la condición de posibilidad de la determinación completa, su significación es diferente. – Para comprenderlo volvamos a la noción de *determinación*. Desde el punto de vista de la extensión, que es siempre el de Kant[13], determinar consiste en situar un sujeto (un individuo

[11] Sobre las acusaciones de espinosismo (o de cripto-espinosismo) a las que se habría visto expuesto Kant, cf. *Orient.*, VIII, 143; sobre la responsabilidad probable de Jacobi en este asunto, cf. el comentario iluminador de Philonenko en su Introducción a la traducción (pp. 23-27). En 1789, Kant escribe a Jacobi que, aunque su línea de conducta sea la de no atacar a los hombres que estima, se ha visto «obligado contra su inclinación» a publicar el opúsculo de 1786 «para lavarse de la sospecha de espinosismo» (Carta a Jacobi, 30 de agosto de 1789, XI, 77). Doctrinalmente, estas acusaciones eran absurdas y sólo podían deberse a la mala fe. Estructuralmente, como veremos, no están desprovistas de todo fundamento. Por lo demás, reconocer en Spinoza la verdad de la metafísica del infinito, como hace Kant explícitamente en la *Razón práctica*, ¿no era ya demasiado para quienes sólo sabían tratarlo como un «perro»?

[12] *Einzig B.*, II, 90-91.

[13] Leibniz adopta casi siempre el punto de vista de la comprensión: el género es una parte de la especie, el concepto de metal una parte del concepto de oro. Si, por el contrario, consideramos no ya las significaciones de las nociones, sino los individuos comprendidos en la extensión del concepto, «*exempla notionibus universalibus subiecta*» (*Opuscules*, Couturat, p. 53), el metal es el todo con respecto al oro, puesto que contiene bajo sí más especies. El de Kant es siempre este último punto de vista: los géneros son abstractos con respecto a los individuos y no constitutivos con respecto a las significaciones; el concepto inferior «no se encuentra *contenido en* el superior, pues contiene en sí más que el superior» (*Logik*, IX, 98). No obstante, en el *Specimen Calculi Universalis*, Leibniz evoca las dos lecturas posibles: intensiva (conjunción) o extensiva (disyunción). «Todas estas cosas son fácilmente demostra-

x) en uno de los miembros disyuntivos (A', A"...) del conjunto A. Es, pues: 1º poner un sujeto en la parte de una esfera de la que hemos sustraído el resto; y 2º cualificarlo *por el hecho mismo* de haber sustraído ese resto. «Los conocimientos se excluyen recíprocamente, pero, *con ello*, no obstante, determinan en el todo el verdadero conocimiento, puesto que todos en conjunto forman el entero contenido de un único conocimiento dado» (B 89). Por tanto, la determinación-predicación tan sólo tiene valor apodíctico si estoy seguro de haber limitado *íntegramente*, en la esfera predicativa, la parte que le conviene al sujeto por determinar, –o aún: si estoy seguro de haber agotado todos los juicios indefinidos que le conciernen. Al comienzo de la Analítica de los conceptos, Kant pone un ejemplo de juicio indefinido que produce tan sólo una determinación incompleta: *el alma es no mortal.* Con ello, «no he dicho otra cosa sino que el alma pertenece al conjunto infinito de las cosas que permanecen cuando elimino todo lo que es mortal. Así no hacemos más que restringir la esfera infinita de todo lo posible, de manera que lo mortal se separa de ello y el alma es puesta en el espacio restante de su extensión. Pero, con esta sustracción, aquel espacio sigue siendo siempre infinito y aún podemos eliminar muchas de sus partes sin que el concepto de alma aumente en nada y se determine positivamente» (B 88). Sólo llegaremos a una determinación afirmativa si operamos en un conjunto tal que los juicios indefinidos –que solamente indican que el predicado se encuentra en lo que resta de la esfera– acaban por circunscribir una parte positiva de la esfera. Éste es el papel de la esfera disyuntiva. No sólo me garantiza que puedo excluir todas las partes menos una, sino también que una serie de exclusiones localizará el predicado que pertenece al individuo. Lo cual no va en absoluto de suyo en el nivel del juicio indefinido: afirmando que *x es no A*, no determino nada «más allá de la esfera finita A, sino simplemente que el objeto pertenece a la esfera exterior a A, la cual, propiamente hablando, no es una esfera, sino tan sólo el hecho de que una esfera es limítrofe respecto del infinito, o la limitación misma» (*Logik*, IX, 104)[14]. En este estadio, la negación no es más que rechazo del contenido en la alteridad anónima de lo posible, –este es el motivo por el que Hegel declarará absurdo el juicio indefinido, a la vez predicación y ausencia de predicación[15]. Pero es importante que Kant emplee aquí las palabras *Angrenzung* y *Begrenzung* (limitación), y no ya *Beschränkung* (acotación); pues debemos distinguir la negación limitadora y la negación acotadora. Cuando *limita*, la negación es una abstracción y relega el contenido a la indiferencia; cuando restringe (*einschränkt*), pone el contenido por diferenciación. «Las restricciones son negaciones que lo excluyen todo, salvo una cosa, respecto del máximo dado» (*Rx* 4322). El límite es la

das poniendo el sujeto como continente, el predicado como contenido simultáneo o conjuntivo. O al contrario: el sujeto como contenido, el predicado como continente alternativo o disyuntivo» (Leibniz, *Ph. Sch.*, VII, 223). Desde este segundo punto de vista, los conceptos son considerados entonces como «agregados *disyuntivos* de individuos». Cf. Leibniz, *Fragmente zur Logik* (ed. Schmidt), p. 185).

[14] Cf. la presentación de la ciencia de los límites en los *Prolegómenos*, IV, 361.

[15] Hegel, *W. Logik*, II, 285.

imposibilidad de ir más allá, «la falta de aumento» o de «adición» (*Hinzutuung*); de una cosa, cuando está limitada, sabemos que no es la más grande posible. La restricción es, por el contrario, la marca de una imposibilidad de disminución (*Verkleinerung*); sabemos del contenido restringido que no es el mayor real, pero que es al menos *éste* en lo real. Tan sólo hay límites con respecto a lo indeterminado, restricciones sólo en lo que es o será determinado (*definitum*), –de ahí la comparación del todo de la realidad con el bloque de mármol que servirá para la producción de estatuas[16]. La noción misma de «*Schranke*» indica ya que la negación no es únicamente abstractiva, sino diferenciante, –que pone por el hecho mismo de excluir. Por eso es importante, en lógica trascendental, distinguir el juicio indefinido: incluso si aún no cualifica en nada al objeto, ya no se trata de una mera exclusión y dice más que el juicio negativo: «(El juicio negativo) obedece al principio del tercero excluido: o *a*, o no *a*. Es el principio de la determinación: de dos juicios opuestos, uno es verdadero. Dice solamente que la proposición *el alma no es mortal* se opone a la proposición *el alma es mortal*... La proposición *el alma es no mortal* es un juicio de determinación que dice que, de dos predicados opuestos, a y no a, éste le conviene al alma. Los juicios de determinación son todos ellos infinitos cuando se trata de determinar completamente una cosa y no sólo de indicar la relación de vinculación u oposición» (*Rx* 3063). ¿Por qué el instrumento de la determinación completa es el juicio indefinido, y no el juicio negativo?

«Aunque la exclusión sea una acción negativa, la acotación de un concepto es una acción positiva. Los límites (*Grenzen*) son entonces conceptos positivos de un objeto restringido (*beschränkte*)»[17]. Aunque la negación sea tan sólo una exclusión que hace más abstracto el ser *positivo* al que afecta –si entendemos en sentido estricto el principio «*omnis determinatio negatio*»–, es al mismo tiempo cualificación para el ser *finito*, es decir, para lo positivo *en la medida en que es comparado* con otros positivos. Esto lo ponían ya de manifiesto las *Consideraciones sobre el optimismo* de 1759: si las realidades (se trata de mundos posibles) «son consideradas como tales, en ellas, cada uno de sus caracteres es positivo; si en cuanto realidades tenían que diferir la una de la otra, debería haber en una algo positivo que no estuviese en la otra: pensaríamos en una, por tanto, algo negativo por lo que se dejaría distinguir de la otra... Luego una realidad y una realidad tan sólo se distinguen la una de la otra por las negaciones, las ausencias, las restricciones que afectan a una de las dos, –no con respecto a su naturaleza (*qualitate*), sino a su magnitud (*gradu*)» (*Optimismus*, II, 31). En este texto dogmático, Kant da un paso adelante con respecto a Spinoza: le concede validez a la *comparación*, acto constitutivo de la finitud. Si comparo A y B, decía Spinoza, bajo el respecto (ya abstracto) de la «*entitas*» o «*realitas*» y advierto en A menos entidad que en B, declaro que A es menos perfecto que B –y estoy dispuesto a creer, desde

[16] *Preissch*, XX, 302.
[17] *Rx* 3069. Cf. *Logik*, IX, 104.

entonces, que carece de algo que debería pertenecerle[18]: la interpretación imaginativa del ser comienza con esta gradación arbitraria. Según el texto de Kant, este pseudo-conocimiento de las carencias no es conocimiento defectuoso, sino la única manera de distinguir la cosa: «las negaciones no pueden contarse entre las cualidades de una realidad, la restringen y determinan su grado» (*ibid.*). Aquí, Kant está preocupado sobre todo por discernir la *realidad* de la cosa de la carencia que marca su *grado*. Pero, ¿podemos escindir absolutamente una y otra? Si la cosa está más acá de las negaciones que dibujan su contorno, tan sólo es localizable por ellas; y si llamamos magnitud intensiva a «la pluralidad que tan sólo es representable si la aproximamos a la negación = 0» (B 153), toda realidad cualificada es intensiva. Decir que está esencialmente restringida significa decir que es «*die Realität mit der Negation v e r b u n d e n*» (B 98), que «no sólo es, sino que se produce en su relación con la negación»[19]. Ciertamente, las negaciones no son nada y no suponen un fundamento real, pero desempeñan, no obstante, un papel posicional permitiendo distinguir las realidades según su grado. La negación no sería determinante si los *seres* negados no perteneciesen a la realidad total, pero estos seres, una vez determinados, tienen la suficiente consistencia en cuanto tales como para que no puedan ser reabsorbidos en el todo. Es cierto que el «fundamento» de las negaciones no es otro que «la ausencia de fundamento por el que algo es puesto», pero no por ello volvemos al mundo de Leibniz. Este «construía un mundo de puras luces y sombras, sin considerar que, para ensombrecer un espacio, hace falta que haya un cuerpo, luego algo real, para impedirle a la luz dispersarse en el espacio»[20]. La sombra en sí misma no es nada, pero es inseparable de aquello que ensombrece: he aquí por qué Kant difiere de los clásicos. Hay dos modos, dice, de representarse el ser y el no ser como luz y oscuridad: o bien la oscuridad es tan sólo la mera limitación de la luz y las cosas se diferencian solamente por su parte de sombra sobre el fondo de la realidad única y primera, –o bien las cosas se distinguen tan sólo por su luminosidad «como si fuesen sacadas originariamente de la oscuridad» (*Rx* 5270).

¿Cuál es la diferencia? Tanto en un caso como en el otro, admitimos que la negación tan sólo puede consistir en poner aparte o en rechazar una realidad previamente dada. Pero la metafísica clásica hace de esta prioridad lógica una prioridad metafísica. «Ahora bien, como los objetos de los sentidos no vienen dados por el entendimiento y, en general, no están dados *a priori*, *aquí, la negación viene en primer lugar* (*so ist hier die Negation das Erste*) y la luz de la experiencia elabora sus figuras a partir de la oscuridad». El ser afectado de negaciones tan sólo es, sin duda, un ser «parcial», pero no una ilusión en la superficie del todo del ser –para nosotros al menos–, pues los seres solamente se nos aparecen, por el contrario, sobre el fondo del no ser. Es decir, que la «parte», a pesar de lo que comporta de positivo, nunca puede

---

[18] Spinoza, *Éthique*, Cuarta parte, Prólogo, Pl., p. 545.
[19] La expresión es de H. Cohen. Cf. Vuillemin, *Héritage Copern.*, p. 198.
[20] *Preissch.*, XX, 282.

despojarse de su «parcialidad»: el todo de la realidad bien puede ser la medida del grado de realidad de todas las cosas; de ninguna manera podría encerrarlas, pues contendría entonces partes (o constituyentes, como se los quiere llamar) de una *naturaleza* distinta de la suya.

Respecto de este punto, el razonamiento que Spinoza sostenía ante Hudde era correcto: «Un ser semejante (el ser necesario) no puede dividirse ni en partes de la misma naturaleza, ni en partes de naturaleza diferente; ni en partes que impliquen, ni en partes que no impliquen la existencia necesaria. Si admitimos, en efecto, la primera hipótesis, se destruye el ser, pues resolver un ser en partes, ninguna de las cuales expresa la naturaleza del todo, comporta destruirlo»[21]. Ahora bien, si la «acotación» se define como privación efectiva, si la ausencia de una naturaleza o de uno de sus grados suplementarios se piensa como inscrita en la naturaleza misma de la cosa positiva, pero finita, entonces es imposible que los seres finitos sean modos del «*ens realissimum*»: esta proposición nos volverá a conducir ahora a la «última hipótesis», que Spinoza juzgaba absurda. – Los seres del mundo son indisolublemente reales y negativos, y no «en parte reales, en parte negativos», como quería Leibniz. Cuando nos quedamos en esta división lógica entre la realidad y la nada, observa Kant, todavía estamos próximos al espinosismo: «En semejante disposición del mundo, el Dios metafísico (el *realissimum*) merece, no obstante, la sospecha de ser lo mismo que el mundo, como un todo de seres existentes –y ello a pesar de todas las declaraciones contra el espinosismo» (*Preissch.*, XX, 302).

Por el contrario, la distinción kantiana entre prioridad lógica y prioridad metafísica de la realidad le concede un estatuto a un concepto que el dogmatismo mismo debía acoger, de modo más o menos consciente, cuando se separaba o pretendía separarse del espinosismo: que la negación sea un principio indirecto de posición. Tesis evidentemente inadmisible para Spinoza: si «ser determinado» significa tener en parte una negación de ser, ¿cómo una sustancia, pregunta, podría llamarse jamás «determinada»? ¿Cómo lo que existe necesariamente podría incluir no-ser? Por lo demás, una sustancia tan sólo podría ser acotada por la negación de su naturaleza, –pues ser acotado por sustancias de otra naturaleza, «sería no ser acotado en absoluto en su género o ser acotado por nada»[22]: ahora bien, la negación de su naturaleza tan sólo podría ser *nada*... Combatiendo esta argumentación en las cartas a Mairan, Malebranche replica: «Puedo concebir la bola A, y puede existir completamente sola. – No, diría él, la bola sería infinita, pues, ¿qué la acotaría? – *Nada, le diría yo*. Pues, para acotarla no hace falta nada: basta con que sea tal como es. La redondez de la bola le pertenece solamente a la bola y en absolu-

[21] Spinoza, Carta 36 a Hudde, Pl., p. 1246 [trad. esp. *Correspondencia,* Madrid, Alianza, 1988].

[22] Dortous de Mairan, Cuarta carta a Malebranche, ed. Moreau, p. 154. «Aunque la extensión niegue en sí el pensamiento, aquí no hay ninguna imperfección. Pero, si por el contrario se viese privada de una cierta extensión, habría aquí una imperfección; ocurriría esto, si estuviese determinada o si estuviese privada de duración o lugar» (Spinoza a Hudde, Carta 36, Pl., p. 1247).

to depende de lo que la rodea: sea esto el aire o nada, lo mismo da»[23]. Esto significa afirmar contra Spinoza que no viene a ser *lo mismo* concebir la extensión sin extensión (en el caso de una extensión restringida) y la extensión sin existencia. Y esta respuesta tan sólo es admisible si aceptamos distinguir entre el no ser en sí como negación de la existencia y el no ser como negación en la «naturaleza» de la cosa; conduce, pues, –Mairan lo señala inmediatamente– a establecer una diferencia entre el plano de las *realidades* y el de la *existencia mundana*, donde ya no es inconcebible la vecindad de algo y nada[24]. Spinoza tan sólo puede ser refutado si nos procuramos la posibilidad de tener una idea positiva de las privaciones. También Leibniz entrevió el problema. Una vez hubo afirmado la compatibilidad de todas las formas simples o perfecciones, puesto que –en razón de su simplicidad– no pueden contener negaciones[25], debe explicar cómo realidades positivas, «*in mundo*», pueden excluirse de la existencia: «Sin embargo, esto sigue siendo ignorado por los hombres: ¿de dónde procede la incomposibilidad de los diversos, o cómo puede ocurrir que esencias diversas combatan una contra la otra, cuando todos los términos puramente positivos parecen ser compatibles entre sí?»[26]. Cuando sostiene que lo *simple* y la *nada* son los dos términos simples fundamentales, se orienta hacia una explicación; pero esto comporta orientarse también hacia una reintegración de la negación entre los conceptos positivos[27]. Ahora bien, reconocer que una cosa es el plano de las realidades (compatibles) y otra el plano de las realidades existentes (que pueden excluirse recíprocamente), esto, como señala Guéroult, significa «admitir la idea de un principio diferente para las esencias y las existencias, y concebir en esta diferencia una de las fuentes de la distinción entre el entendimiento y la voluntad de Dios. Entonces, habría que suponer leyes heterogéneas para lo inteligible y para el fenómeno...»[28].

Únicamente el kantismo satisface la exigencia que salía a la luz a través de la filosofía dogmática, permitiendo pensar la indisolubilidad de la realidad y la negación en los seres mundanos. Como la existencia es una posición absoluta, individualiza el ser finito –con más derecho que en Malebranche– y le impide considerarse como un modo; desaparece, pues, la tentación de considerar el todo de la realidad como la conjunción masiva de realidades *existentes*. La comprensión dogmática de la existencia nunca permitía justificar cla-

[23] Carta de Malebranche a Mairan, ed. Moreau, p. 169.

[24] «Os confieso, Reverendo Padre, que no sería capaz de comprender cómo varias sustancias podrían distinguirse por su ser propio o por su existencia, independientemente de su esencia. La existencia sin esencia no es, me parece, un signo de distinción real... Las sustancias tan sólo existen en aquello mismo que constituye su ser o su existencia; este ser, esta existencia y la esencia que la constituye *sunt in re ipsa unum et idem*» (Carta de Mairan a Malebranche, p. 156).

[25] Una perfección es una cualidad simple, positiva y absoluta, «*sine ullis limitibus*». «*Ex his non est difficile ostendere, omnes perfectiones esse compatibiles inter se, sive in eodem esse posse subiecto*». Leibniz, *Ph. Sch.*, VII, 261. Cf. IV, 296.

[26] Leibniz, *Ph. Sch.*, VII, 195.

[27] Cf. Leibniz, *Opuscules* (Couturat), p. 430.

[28] Guéroult, *Dynamique et méta.*, p. 170.

ramente el corte entre la *Realität* en sí y la *Realität* finita y afectada de negaciones. No era compatible, a fin de cuentas, con una crítica radical del espinosismo. O más bien: éste era su verdad. «Como habíamos despojado a todas las cosas de su posibilidad de existir singular y separada, acabábamos por hurtarles también la existencia separada y por dejarles tan sólo la inherencia en un sujeto. El espinosismo es el verdadero desenlace de la metafísica dogmática»[29]. Por eso el sistema de Leibniz, en el *Preisschrift*, se presenta como una variante del sistema de Spinoza. A diferencia de esos filósofos griegos para los que «los males en el mundo parecían ser una objeción demasiado importante» como para poder admitir un ser que posea toda perfección (*KpV*, V, 140), Spinoza rebajaba el mal hasta hacer de él «lo formal que consiste en la privación», la mera «marca de la limitación de la criatura». Pero, ¿se habría incluso preocupado por disculpar a Dios de este modo si no hubiese presupuesto que las criaturas limitadas, por lo que tienen de positivo, se encuentran *incluidas* en el ser supremamente real como en un sujeto? Teniendo Dios todas las perfecciones, todo es *en Dios* en cuanto a la esencia: «La materia no es algo opuesto a Dios, sino que hay que oponerla más bien *a lo activo restringido*, es decir, al alma o la forma. Pues Dios es el Ser supremo opuesto a la nada –y lo pasivo completamente puro es algo más que la nada, siendo capaz de algo, mientras que nada se le puede atribuir a la nada»[30]. Como el reparto se produce solamente entre el ser y su contrario, no hay heterogeneidad profunda entre lo finito y lo infinito, incluso si la afirmamos nominalmente, sino un crecimiento de la sombra, una extenuación cuantitativa de una realidad en sí misma inalterable. Leibniz sostiene que nuestras perfecciones son emanaciones y no partes de la perfección divina, pero lo hace muy a menudo en términos ambiguos: «Dios mismo es una sustancia simple, pero como es el centro original y universal que lo *encierra* y lo produce todo, se halla fuera de la clasificación»[31]. Mucho menos aún que en Descartes y Malebranche, la idea de Creación no consigue garantizar hasta el final la equivocidad del ser[32]. Desde 1763, la ontología kantiana arruina esta postulación de continuidad: para la negación determinante, lo mismo da «suponer» una realidad total que estar situado fuera de ella para el ser determinado. No se trata de que el no ser, como vamos a ver, haya ganado espesor; pero se ha convertido, para nosotros, en «originario», –no ya lo que oscurece las realidades, sino lo que les da un fondo y un relieve. Así se realiza la escisión entre lo finito y lo infinito, más

[29] *Rx* 6050. Cf. la nota de la respuesta a Eberhard sobre la confusión entre la relación de la causa con el efecto y el sujeto con el accidente: Spinoza «transformó la dependencia de las cosas del mundo en inherencia en la sustancia» (VIII, 224).
[30] Leibniz, *Ph. Sch.*, VI, 537. «Dios es absolutamente perfecto; no siendo la perfección más que la magnitud de la realidad positiva tomada de modo preciso, dejando aparte los límites o restricciones en las cosas que los tienen...» (*Monadologie*, § 41 [trad. esp. *Monadología*, Oviedo, Pentalfa, 1981]). Kant habría escrito: «...dejando aparte las cosas limitadas».
[31] Carta de Leibniz a la archiduquesa Sofía, febrero de 1706. *Ph. Sch.*, VII, 566.
[32] La equivocidad reintroduciría la arbitrariedad divina. Asegurada la pluralidad de las sustancias, Leibniz insiste por el contrario en la identidad de naturaleza entre lo creado y Dios, atenuada por diferencias de grado. Posición muy alejada de la de Descartes. Cf. *Principes*, I, 22-3; Carta de Descartes a Morus, 5 de febrero de 1649, p. 121 (ed. Lewis).

profunda de lo que jamás lo fue la escisión entre lo creado y el Creador, –tal como parecían anunciar ciertos textos de Malebranche: «Mi mano no es mi cabeza, mi silla mi habitación, ni mi espíritu el vuestro. Comprende, por así decir, una infinidad de nadas, las nadas de todo lo que no es en absoluto. *Pero*, en el ser infinitamente perfecto no hay en absoluto nada»[33].

III CONJUNCIÓN DE LA OPOSICIÓN REAL Y EL AXIOMA «LA NADA NO ES»; NO TODAS LAS REALIDADES SE ENCUENTRAN EN DIOS

Si esta comparación con el «dogmatismo» no es arbitraria, es porque a Kant se le ha planteado, desde 1763, el problema de conciliar el concepto antidogmático de oposición real con la noción tradicional de un infinito puramente positivo, «*nullam limitationem seu negationem involvens*». Admitiendo, contra los clásicos, que lo positivo puede sustraerse y lo negativo posee *de alguna manera* un valor de realidad, Kant jamás pondrá en cuestión el axioma «La realidad es algo, la negación no es nada»[34]. Esta proposición es incluso la clave de bóveda del escrito sobre las *Magnitudes negativas*: es la condición necesaria, sin la cual no podríamos discernir la oposición lógica de la oposición real. En ésta, en efecto, no nos preocupamos por saber «cuál de los dos principios es verdaderamente afirmativo (*realitas*), cuál verdaderamente negativo» (*Neg. Gr.*, II, 172). Pero, como la característica (y la condición necesaria) de la oposición real consiste en que se juega entre dos contenidos *positivos*, para localizarla se hace indispensable conocer previamente el estatuto «real» o «metafísico» de los contenidos; a falta de esta distinción inicial entre lo positivo en sí y lo negativo en sí, podremos tanto desconocerla como asignarla falsamente. Así, las llamadas magnitudes negativas «no son negaciones de magnitudes», sino «algo verdaderamente positivo en sí mismo, que se halla simplemente opuesto a lo otro» (*ibid.*, 169)[35]. Por el contrario, sería un error concebir la extinción de una llama como un «nacimiento negativo», es decir, un acto que requeriría una causa positiva, pues la continuación de la llama «no es la duración de un movimiento que esté ya ahí, sino la producción continua de nuevos movimientos» (*ibid.*, 192); en esta perspectiva –que es la de la creación continua de Descartes– la extinción será, por tanto, la mera ausencia de una creación en el instante y no la supresión de «algo que había hace algún tiempo». Finalmente, es esencial que la relación de oposición real entre dos contenidos positivos tenga un resultado *positivo* (el reposo como resultante de la destrucción recíproca de dos fuerzas motrices), que hay que distinguir de las «nadas» de que habla Malebranche. «Un barco que se mueve

33 Malebranche, *Entretiens d'un ph. chrétien*, p. 48.

34 «La realidad es *algo*, la negación *nada*, a saber, un concepto de la carencia de un objeto: la sombra, el frío (*nihil privativum*)» (B 232).

35 También Kant tan sólo acepta con restricciones la expresión matemática «magnitudes negativas»: podría sugerir que hay *objetos negativos*. «No hay que olvidar que esta denominación no indica una especie particular de objetos en cuanto a su naturaleza intrínseca... sería absurdo imaginarse una especie particular de objetos y llamarlos negativos».

hacia el Oeste no se mueve hacia el Este o el Sur, etc., y no está en todos los lugares a la vez: otras tantas negaciones que conciernen a su movimiento. Pero, entre todas estas negaciones, solamente lo que todavía es positivo en el movimiento hacia el Oeste, lo mismo que hacia el Este, da lugar a una oposición real, cuya consecuencia es cero» (*ibid.* 176).

Así, por una parte, los defectos (*defectus*) de que se trataba en el escrito de 1759 indican que los contenidos positivos a los que afectan son distintos del fundamento real; como hemos visto más arriba, Kant apenas decía otra cosa que Malebranche («Pero en el Ser infinitamente perfecto no hay en absoluto nada»). Por otra parte, la oposición real entraña la presencia en el «Ser» –o, al menos, en lo que el dogmatismo consideraba como tal– de supresiones (resultado de conflictos), muy diferentes de las simples negaciones, puesto que exigen un principio positivo y no un mero «fundamento lógico». Como el axioma parmenídeo no se vuelve a poner en cuestión, tan sólo se muestra con ello que la consecuencia de una oposición real *no es una nada.* Y se plantea el siguiente problema: dado que la nada no es, ¿cuál es el estatuto de esta oposición que es, no obstante, un conflicto, y cuya presencia hay que reconocer en el mundo? ¿Qué debe ser el «ser» finito y mundano con respecto al Ser infinito para que podamos encontrar en él una relación incompatible, ciertamente, con el Ser infinito?[36]

Comprendemos con ello la incidencia que tendrá en teología «la introducción en filosofía del concepto de magnitud negativa». Lejos de prefigurar el hegelianismo, hace posible la cesura definitiva entre lo finito y lo infinito. Ciertamente, los miembros de la oposición real son positivos y su resultante (el reposo) es *algo*; pero es también signo de que no han venido al ser dos realidades (dos movimientos posibles). Ahora bien, sería inconcebible que, en la *omnitudo realitatis*, el encuentro de dos determinaciones produjese una supresión de realidad. Puesto que dos realidades positivas, para nosotros, pueden entrar en conflicto, ¿cómo podrían *todas* estas realidades reunirse en un ser que, por definición, excluye cualquier «*negativum*»? Lo que en un cuerpo empírico es solamente incompatibilidad de dos positivos, se convertiría de manera absurda, en este nivel, en defecto o en carencia absoluta. «No porque semejante ser sea el más real entre todos los seres posibles, siendo incluso posibles todos los demás tan sólo por él, sería menester comprender que toda realidad posible pertenezca a sus determinaciones... (Cierto), la repugnancia real es algo completamente distinto de la repugnancia lógica o contradicción, pues lo que se sigue de ésta es absolutamente imposible. Pero en el ser supremamente real, no podría haber ninguna repugnan-

[36] Problemática que no deja de evocar la de Sartre al comienzo de *L'tre et le Néant* [trad. esp. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica,* Madrid, Alianza, 1984]: dado que la nada no es, ¿de dónde viene que podamos emitir juicios negativos y que haya negatividades en el ser? «El ser en sí no sería capaz de producir esta nada intramundana: la noción de ser como plena positividad no contiene la nada como una de sus estructuras... De aquí la pregunta: si la nada no puede ser concebida ni fuera del ser, ni a partir del ser y si, por otra parte, siendo no-ser, no puede extraer de sí la fuerza necesaria para anularse, *¿de dónde procede la nada?*» (*op. cit.*, pp. 58-61).

cia real u oposición positiva entre sus determinaciones, pues el resultado de ello sería el estar despojado o la carencia, que contradice su más alta realidad...»[37]. Aunque para nosotros sea relevante, la distinción entre negativo aparente (resultado de la oposición real) y «*nihil negativum*» (concepto contradictorio) pierde su importancia en la realidad suprema, donde ni uno ni otro de estos predicados podría tener lugar: «por la omniposesión de las determinaciones, no es posible ninguna supresión interna en su propia existencia» (*Neg. Gr.*, II, 200).

Por una parte, encontramos en el mundo oposiciones reales, –por otra parte, al ser más real no puede faltarle ninguna realidad. Es menester concluir que no todas las «realidades» se encuentran *en* Dios, aunque todas tienen relación con Él. El tránsito de la idea del conjunto de las realidades al Ideal (*conceptus singularis*) no es, pues, arbitrario, como advierte Schelling[38]: es natural seleccionar en el receptáculo de todos los posibles los contenidos que no resulten de una «acotación» y reunirlos en un «*ens onmitudo determinatum*», es decir, en un individuo[39]. Este es el punto de partida, y también el mérito en el origen, de la ilusión (teóricamente hablando) del teísmo: reduciendo la *o m n i t u d o* a un individuo singular, parece tomar conciencia de que no podemos asignarle al *todo* de la realidad *todas* las realidades sin distinción, sino que tan sólo comprende lo que pertenece al ser sin mezcla. Este es también el segundo eje de la ontología clásica, siendo el primero el que conducía al espinosismo. *Por una parte* (primer eje), Dios es un infinito cualitativo (que no osamos llamar un todo, sin duda, pues esto sería sugerir una suma), pero que tiene al menos esto en común con «el todo completo, como el que forman los cuerpos orgánicos»[40], que es *completo porque i n t e r m i n a t u m* (incluso si es, como para Leibniz, el más rico en determinaciones, pero en el sentido de «propiedades positivas» y no de «limitaciones»). Este infinito se me hace presente a partir del hecho mismo de que pienso «el Ser»; con respecto a él «conozco que me falta algo y que no soy completamente perfecto»[41]. Se insiste menos en la simplicidad de *un* ser que en el hecho de que el Ser comprende *todo* lo que es: a este ser, «no digo un ser semejante», debemos concederle la existencia necesaria, «a no ser que nos lo representemos como un ser particular, o como un ser semejante, y consideremos así una idea completamente distinta de la suya»[42]. Por esta vía, la teología queda reabsorbida en la ontología. *Por otra parte* (segundo eje), retrocedemos ante esta identificación de la completitud cualitativa con el infinito (concepto irreductiblemente cuantitativo), incluso si ya no vemos en ella, como Aristóteles, una

[37] *Einzig B.*, II, 85-6. Cf. *Rx* 6262.
[38] Schelling, *Ph. der Mythologie*, I, 285. «Vemos brillar en todos los pueblos, a través del politeísmo más ciego, algunos destellos de monoteísmo: son conducidos a él no por reflexión y especulación profunda, sino solamente por un encaminamiento natural del sentido común que se ha vuelto poco a poco consciente» (B 396).
[39] B 388. Cf. *Rx* 5627.
[40] Leibniz, *Théodicée*, § 194.
[41] Descartes, Tercera *Meditación*. Cf. Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649.
[42] Malebranche, *Recherche*, IV, cap. II, citado por Gouhier, *Ph. Malebranche*, p. 343.

aberración[43]. La *omnitudo* sin fronteras se borra entonces ante el ser *más alto*, la excelencia se impone a la ubicuidad, el superlativo al máximo. Entre todos los conceptos que le atribuimos propiamente a Dios, dice Kant, hay que distinguir de la omnipotencia, la omnisciencia, (*Allmacht, Allwissenheit*), etc., «aquellos que se le atribuyen exclusivamente y sin adición de magnitud, y que son todos ellos morales: es el único santo, el único bienaventurado, el único sabio (*d e r a l l e i n Heilige, d e r a l l e i n Seelige, d e r a l l e i n Weise*); porque estos conceptos incluyen ya en sí la ausencia de acotación (*Ungeschränktheit*)» (*KpV*, V, 131).

La metafísica duda entre estas dos vías, –duda que en ocasiones se manifiesta en la misma página, en la misma frase. «Dios es, por tanto, *tan* extenso *como* los cuerpos, pues Dios posee todas las realidades absolutas o todas las perfecciones; pero Dios no es extenso *como* los cuerpos, pues... no tiene las limitaciones y las imperfecciones de sus criaturas»[44]. ¿Infinito coextensivo con el Ser en general? ¿Ser supremo y meramente homónimo con respecto al ser mundano? Habría habido que elegir entre estas dos vías y no pasar de un estado civil al otro. Pero este reglaje caprichoso es signo precisamente de que el Dios infinito y el Dios personal, hipóstasis de una representación natural de la razón, son formas de la misma Apariencia.

IV Que la crítica de la positividad del ser mundano no anuncia en absoluto la positividad de lo negativo; juicio de Hegel sobre el Ideal trascendental

El análisis kantiano de la teología no es neutral. Presupone una reestructuración de la ontología clásica, pero tal que debemos hablar solamente de una modificación de ésta y no de una ruptura con ella. Para comprenderlo, volvamos a la distinción que se lleva a cabo en las *Magnitudes negativas* entre la negación-privación, resultado de la oposición real, y la negación-carencia. Tenemos derecho a hablar de una privación efectiva en la medida en que el resultado positivo de la oposición de dos fuerzas (el reposo) representa la supresión efectiva de un posible (el movimiento) *determinado*. Reconocerle una realidad a las relaciones conflictuales es constatar simplemente, pues, que no se ha producido una determinación positiva y que ha sido reemplazada por otra: hay privación y no mera ausencia, pues podemos imaginar qué contenido determinado ha sido eliminado. Hablaremos, por tanto, de un *e n s p r i v a t i v u m*, pero sin olvidar que la palabra *e n s* de ningún modo es aquí metafórica: el reposo es algo tan positivo como el movimiento, la caída, tanto como la ascensión; y la no posesión sólo determina el grado de una realidad por medio de indicaciones positivas: indicando *cuál es* el posible

[43] Sobre la incompatibilidad entre el infinito y «lo entero y acabado», cf. Aristóteles, *Física*, III, 207a10-15 [trad. esp. *Física*, Madrid, Gredos, 1995].

[44] Malebranche, *Entretiens métaph.*, VIII, 7, p. 176 [trad. esp. *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006].

cuyo lugar ha ocupado, *en qué medida* se distancia de una realidad superior, *qué le* falta para ser del mismo grado. Lejos de constituir una rehabilitación de lo negativo, la distinción entre privación y carencia conduce a una comprensión más tolerante de la noción de *ens positivum*: en la «*Wirklichkeit*» hay oposiciones *efectivas* que engendran privaciones *efectivas*. ¿Qué debemos pensar de una «positividad» que tolera en sí seres esencialmente privativos o sustitutivos? Esta es otra cuestión.

Si comparamos esta posición con la de Spinoza, nos daremos cuenta de que Kant tan sólo diverge del dogmatismo en lo relativo a la *validez* que conviene en concederle a la noción de privación. Cuando Spinoza trata la diferencia entre privación y carencia, se niega a considerarla como válida en términos absolutos: «Decimos que un ciego está privado de la vista porque sin dificultad nos lo imaginamos como vidente, por comparación con otros hombres que ven o por comparación entre el estado presente de este hombre y su estado pasado, en el tiempo en que veía... Pero si consideramos, por el contrario, el querer de Dios y la naturaleza de este querer, ya no podemos decir del ciego privado de la vista nada que no pudiésemos decir de una piedra... En este caso, hay que hablar de negación pura y simple»[45]. Este último es el punto de vista verdadero: la «comparación» por la que le damos pregnancia a lo privativo es en sí ilícita y la expresión «*ens privativum*», puramente antropomórfica. Wolff admitía que hablásemos de privación, como «defecto de alguna realidad que podría ser», y de *ens privativum* (las tinieblas, la ceguera, la muerte); pero querer conferirle a un «ser» semejante predicados positivos, añade, sería abusar de las palabras[46]. Por su parte, Kant reconocía que ciertos acontecimientos o estados reales evocan *necesariamente* la idea de privación: cuando los vientos han empujado el navío hacia la costa de África, no es arbitrario pensar que, a esta hora, debería encontrarse en Río de Janeiro. Concedámosle a Bergson que la idea de no ser procede de la prelación que le otorgamos a lo posible no ocurrido sobre el estado que lo ha reemplazado y al que no prestamos atención[47]; hemos de añadir aún que hay casos en que,

[45] Spinoza, Carta a Blyenbergh, Pl., p. 1204.

[46] Wolff, *Ontologie*, §§ 273-276. «A un ser privativo no pueden convenirle predicados positivos. De la muerte, por ejemplo, no podríamos enunciar nada positivo... Cuando decimos que la muerte inspira terror a los avaros, le atribuimos lo que de ninguna manera le conviene».

[47] Bergson, *Évol. cr.*, p. 740. La originalidad de Bergson en esta cuestión consiste en volver no sólo más acá de la *Magnitudes negativas*, sino más acá de toda la filosofía clásica. Según él, es aún demasiado decir que «la nada no es» e insuficiente sostener que la negación tan sólo tiene sentido por la afirmación que elimina: una metafísica semejante todavía permite pensar «que el ser se superpone a la nada y que, en la representación de *nada*, hay *menos* que en la de *algo*». Por el contrario, si se muestra que la palabra «nada» se encuentra desprovista de sentido, se hunde la doctrina clásica de los grados de realidad y, con ella, la oposición entre «el ser que dura» (manchado por la nada) y el ser infinito (que excluye todo no-ser). Desde entonces, «la hipótesis de un absoluto que actuase libremente, que durase eminentemente, ya no tendría nada de chocante». Bergson entiende que hace vana la pregunta: «¿Por qué hay algo en lugar de nada?». Pero, para lograrlo, debe abolir (hiper-dogmáticamente) «esta evocación de una nada posible..., este mínimo de sombra necesario» del que tenía necesidad el dogmatismo «para hacer aparecer la producción soberana del ser por sí mismo» (Merleau-Ponty, *Signes*, p. 188 [trad. esp. *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1973]).

incluso si no perdemos de vista el estado real, no podemos evitar referirlo al posible no ocurrido, casos en que debemos incluso tener en cuenta esto para describir correctamente el estado de cosas efectivo. El no amor, observa Kant, no siempre es indiferencia: si concierne a aquél al que debería amar, se encuentra ya muy próximo al odio. Si nos negamos a ver en la privación un simple punto de vista del espíritu, debemos constatar la existencia de contenidos que remiten, *por naturaleza*, a una norma. Pero, dicho esto, Kant no vuelve a poner en cuestión ni la positividad absoluta del ser, ni la vacuidad absoluta del no ser: por inaceptable que sea su lenguaje para el dogmático, no le resulta ininteligible. Ciertamente, se le concede derecho de ciudadanía a lo negativo, pero siempre en la intersección de realidades positivas. Para ciertos seres, lo negativo es un rastro imborrable, y ya no lo consideraremos como efecto de una comparación arbitraria o de una nostalgia vana; pero, que intenten decir *qué es* la sombra; no quedará más que un cuerpo y una fuente luminosa: lo negativo era tan sólo una cláusula de estilo. También sería doblemente falso hablar aquí de una nada que asedia el ser: nunca nos ocupamos de algo distinto de los seres positivos, algunos de cuyos estados son el reverso de «privaciones» y, además, el «ser» en que sobrevienen estas privaciones (en la medida en que significan: bloqueos, poner aparte) se distinguirá del ser en cuanto ser. Se pone en cuestión la positividad del ser mundano, y no la positividad de lo negativo, que se entrevé. Desde entonces, la importancia que se le concede al concepto de magnitud negativa es solamente un episodio en la historia de la ontología clásica y el Ideal trascendental, un análisis de la teología que respeta sus presupuestos[48].

Lo comprendemos mejor si consideramos que Hegel, sobre este punto, se encuentra más alejado de Kant que de los metafísicos del siglo XVII. Es cierto, reconoce, que el dogmatismo desconoció la oposición real y el daño recíproco, y que eliminó sistemáticamente estas nociones en todos los dominios[49]. Pero no podemos quedarnos en esta crítica. Por ejemplo, no hay que reprocharle a Spinoza tanto que haya confundido privación y carencia, oposición real y contradicción, cuanto que haya desconocido la «negación absoluta», «la negación que se niega»[50]; no que haya identificado ser infinito y ser finito, sino que lo haya hecho absorbiendo inmediatamente éste en aquél; no que haya considerado el pensamiento y la extensión como atributos de Dios,

[48] Cf. la crítica «dogmática» que Sartre hace de Hegel: «Niéguese todo lo que se quiera del ser, no podremos hacer que no sea por el hecho mismo de negar que sea esto o aquello... El ser está vacío de toda determinación diferente de la identidad consigo mismo; pero el no-ser está vacío de ser. En una palabra, lo que hay que recordar aquí contra Hegel es que el ser es y la nada no es» (*L' tre et le Néant*, pp. 50-51). A la luz de este pasaje, podríamos definir la posición de Kant en el Ideal trascendental como el mínimo de dogmatismo (en sentido kantiano) que hay que aceptar para no ser hegelianos.

[49] Guéroult, *Dynamique et méta.*, pp. 164-170. «El acuerdo queda establecido enteramente, pues, entre la dinámica y una metafísica que, suprimiendo en todas partes las oposiciones reales para dejar subsistir tan sólo las oposiciones lógicas, niega la posibilidad misma de la destrucción de lo positivo por lo positivo, niega que lo negativo pueda tener realidad propia» (p. 168).

[50] *Hegel, W. Logik, I, 164.*

sino que simplemente los haya yuxtapuesto. Si el dogmatismo le pareció un escándalo a Kant y a los filósofos de la reflexión, piensa Hegel, es porque no entendieron lo que se esbozaba en él y censuraron en lugar de criticar. De creer a Kant, los dogmáticos habrían podido situar en Dios *todas* las realidades por falta de un análisis más fino de lo negativo: «Los discípulos de Leibniz encuentran no sólo posible, sino natural unificar toda realidad en un ser sin hallar conflicto inquietante alguno, puesto que no conocen otro salvo la contradicción» (B 222). Pero si hubiesen conocido la oposición real, pregunta Hegel, ¿por qué habrían debido eliminarla de Dios, como hicieron con la contradicción? Y, sintiéndose autorizado a partir de ella para volver excluyente el absoluto, ¿no dan prueba de haber elegido de forma arbitraria el punto de vista del entendimiento finito? ¿Para qué el descubrimiento de la oposición real, si solamente sirve para despojar al infinito de todo contenido, si no conduce a encontrar el sentido escondido del espinosismo, sino a condenarlo en nombre de la «imaginación», como hubieran podido hacerlo los «insensatos» según Spinoza? Puesto que hubiese tenido derecho a desatender la crítica que hacen de él los filósofos de la reflexión, ésta tan sólo es otro nombre para la imaginación en sentido espinosista. «Lo que Spinoza llama imaginación *–la reflexión, en resumen–* tan sólo supone un ser finito, en parte negado. Y este ser en parte negado, supuesto para sí y opuesto a lo que en sí no se niega, se convierte en una razón pura kantiana y en una infinitud, puesto que ésta se sitúa en la oposición»[51]. Peor que el desconocimiento total de lo negativo es su reconocimiento incompleto, justo lo suficiente como para hacer de la positividad mundana el otro abstracto de un infinito igualmente abstracto. Por lo tanto, entre el dogmatismo y su reinterpretación dialéctica, por una parte, y el kantismo, por otra, pasa la más profunda línea divisoria. Según Kant, el ser restringido, privativo, se encuentra separado del ser en sí, y deben excluirse de éste todas las determinaciones (=propiedades) que solamente aparecen por «*determinatio-negatio*»: el resultado es que el ser finito sólo nominalmente sigue siendo algo positivo, mientras que el «*ens interminatum*» ya no contiene «toda realidad» más que de derecho. Ahora bien, haciendo de la *determinatio-negatio* un sueño, el dogmatismo tenía al menos el mérito de no afrontar esta incompatibilidad entre el infinito y las realidades; su error era postular abstractamente la pertenencia de éstas al absoluto, sin mostrar que son su explicitación[52]. Por eso es por lo que la sustancia espinosista era el infi-

[51] Hegel, *Glauben und Wissen*, p. 341 (tr. Méry), pp. 236-7 .

[52] «El particular del que habla tan sólo es encontrado, recogido en la representación, sin que sea justificado... su operación consiste solamente en liberarse de su determinación, de su particularización para rechazarla en la sustancia única absoluta. Esto es lo que resulta insatisfactorio en Spinoza. La diferencia está presente exteriormente; sigue siendo exterior; no concebimos nada de ella» (*Gesch. Ph.*, III, 377-8). Cf. Schelling: «Esta relación puramente lógica es afirmada, pero no mostrada. El concepto de sustancia infinita no se llena con ningún contenido obtenido por el pensamiento puro, como aquí podríamos esperar, y el concepto del ser más perfecto desaparece, a menos que veamos un resto suyo en la mención de un conjunto indeterminable de atributos divinos, respecto de los que sólo tenemos conocimiento por experiencia: el pensamiento infinito y la extensión infinita. Aquí hay una completa interrup-

nito completo, pero petrificado, arbitrariamente fraccionado en modos, en lugar de ser expresado por ellos: «El ser se oscurece cada vez más y la noche, lo negativo, es el punto extremo de la línea, que nunca retorna a la luz primera»[53]. Pero la doctrina kantiana de lo negativo tan sólo es el despliegue de este lado abstracto; mientras que Spinoza presentaba, al menos, la exterioridad de la diferencia (incluso si no conseguía integrarla *de hecho*) como superficial e ilusoria, Kant hace de ella un momento decisivo e insuperable. La identidad consigo de la sustancia que Spinoza suponía –o presentía– sin justificarla se convierte entonces en inconcebible, y la atención que pone en lo negativo tan sólo tiene por efecto impedir cualquier «retorno a la luz primera». Por tanto, el espinosismo sólo es criticado en nombre de la finitud que con razón rechazaba, pero que no supo exorcizar. El Ideal trascendental es el anuncio del deceso del Dios de los clásicos; pero también y sobre todo una prueba de la fidelidad obstinada de Kant a su ontología. Quisiéramos preguntarnos en qué medida es justificable este juicio de Hegel.

V A QUÉ PRECIO ES PENSABLE DIOS COMO INDIVIDUO: LA INFINIDAD POSITIVA CONVERTIDA EN UNIDAD VACÍA. LA ATEOLOGÍA KANTIANA COMO INVERSIÓN SISTEMÁTICA DE LOS CONCEPTOS DEL DOGMATISMO

Kant se adhiere al principio «*determinatio negatio*». El «*ens realissimum*», puesto que por definición excluye toda limitación, es, por tanto, *indeterminable*. Pero, para Spinoza, esta «indeterminación» era sinónimo de plenitud de realidad. Conforme al principio «cuanta más realidad o ser posee un ser, tantos más atributos posee», debíamos entender entonces por «indeterminación» la posesión de una infinidad de atributos infinitos. Este sentido no puede conservarse: puesto que no sólo la carencia (*defectus*) es incompatible con la realidad, sino que también lo es la oposición entre realidades, reconocida como efectiva, se hace imposible sostener que la suma de las perfecciones positivas y la suma de contenidos reales sean equivalentes[54]. Admitiremos, ciertamente, que la realidad suprema, la realidad más alta, excluye de sí toda negación; pero tan sólo es la realidad más alta entre los seres reales, ilimitada, pero solitaria por encima de todos ellos. El momento de la purificación teísta debería conducir, si fuese coherente, a un Dios inefable: Kant debe traducir necesariamente «indeterminación» por «vacío de contenido», pues interpreta en el sentido más estricto el principio «*determinatio negatio*» y le concede al mismo tiempo independencia y consistencia a las realidades limitadas. Éste no era el caso para Spinoza, pues el principio

ción del despliegue estrictamente racional, la más flagrante *metábasis eis állo génos*. Merecía la pena hacer el esfuerzo con el fin de elevarse hasta el punto de vista puro de la razón para volver así a caer en la experiencia» (*Ph. myth.*, I, 276).

[53] Hegel, *W. Logik*, II, 167.

[54] «Al identificar la suma de la realidad con la magnitud de la perfección siempre se produce un gran malentendido; hemos visto más arriba que el displacer es tan positivo como el placer; ahora bien, ¿quién lo llamaría una perfección?» (*Neg. Gr.*, II, 198).

«*determinatio negatio*» quedaba neutralizado por el hecho de que no puede haber ninguna sustancia limitada: una sustancia limitada «debería sacar algo de la nada, lo cual es imposible. ¿De dónde sacaría, en efecto, su diferencia con respecto a Dios? No de Dios, pues no tiene nada imperfecto ni limitado... ¿De dónde, pues, sino de la nada? En consecuencia, tan sólo existe la sustancia ilimitada»[55]. – Este habría podido ser el caso para Malebranche, si hasta el final hubiese sido fiel al principio; pero, para que la idea de Dios conservase un contenido, distinguía entre determinación como ser afectado de negación y determinación como perfección positiva (inmensidad, eternidad, etc.). Lo cual, a ojos de Kant, no es más que un juego de palabras: si de Dios no podemos determinar nada, hay que entenderlo de manera absoluta y rigurosa, «pues los predicados analíticos, aquellos que son lo mismo que el concepto de necesidad, como la inmutabilidad, la eternidad e incluso la simplicidad de la sustancia, no son determinaciones» (*Preissch.*, XX, 304). Con ello se hace ya imposible la confusión con cualquier teología creacionista. Cuando Kant escribía en 1763 que no todas las realidades posibles pueden estar incluidas en Dios, añadía: dado que Dios posee inteligencia y voluntad, no podríamos atribuirle entendimiento. Esto significaba admitir, por tanto, que hay perfecciones que le convienen en propiedad a Dios y que nos hacen conocer su naturaleza. Ahora bien, si definimos el «*ens realissimum*» como el lugar de las realidades *puras* tenemos que ir más lejos: tanto repugna incluir en él alguna realidad limitada, como atribuirle un predicado que tuviese en común con las criaturas finitas. El Dios metafísico es un «concepto vacío». Decir que Dios comprende *todo* lo real significa que lo «real» en estado puro, en ausencia de toda determinidad, es un único contenido; concepto supremo, como el género supremo «del que ya no podemos abstraer nada sin que desaparezca el concepto entero» (*Logik*, IX, 97), –el cual, recopilando todo lo que es en cuanto tal, connotando todas las cosas en cuanto cosas (*Dingheit*), se vuelve hasta tal punto indiferenciado, que ya no tiene nada en común con cualquiera de los diferenciados y ya no puede oponerse más que a la nada: «El concepto más abstracto es el de algo, pues lo que difiere de él no es nada» (*Logik*, IX, 95). Dios se ha convertido en «el producto muerto de la *Aufklärung*», –y el comentario de Hegel, aquí, es más bien una constatación que una crítica: «Para el entendimiento, cualquier determinación con respecto a la identidad pura tan sólo es un límite, una negación; así, toda realidad debe concebirse como ilimitada, es decir, indeterminada, y Dios, como comprendiendo todas las realidades o como el ser más real, se convierte en un puro abstracto; para determinarlo, tan sólo queda la determinación particular puramente abstracta: el ser»[56].

Bonito ejemplo también de «eutanasia»: en el Ideal, la onto-teología viene a morir por sí misma. Ningún sacrilegio, nada más que una constatación de deceso, pero no desprovista de humor. Puesto que Dios excluye cual-

[55] Spinoza, *Court traité*, Primera parte, cap. II, § 2, nota [trad. esp. *Tratado breve*, Madrid, Alianza, 1990].

[56] Hegel, *Enzyklopädie*, §§ 36 y 49 [trad. esp. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005].

quier cosa determinada, *por eso mismo* será completamente determinado; puesto que es *el único* ser «*interminatum*», por eso mismo puede ser pensado como el único que merece (en Idea) la definición que Wolff daba de él; «*ens omnimodo determinatum*»[57]. El ser más determinado es el ser indeterminado por excelencia: el ser más real, el más abstracto de los «*entia universalia*»[58]. También podemos decir que nos resulta imposible conocer a Dios como plenitud de ser o que es necesario pensarlo como nada de todas las nadas parciales, exclusión de todas las realidades restringidas. – Comprender este vuelco es comprender en qué sentido Kant corrige la frase de Descartes: «de algún modo tengo primeramente en mí la noción del infinito» y no es verdad que conciba «el infinito por medio de la negación de lo finito». Si comprendiese lo infinito en segundo lugar, sería algo sustraído de lo finito, algo menor que esto, lo cual es absurdo; Descartes no piensa que podamos sustraer de lo finito su finitud misma: la nada no es nada y nunca negamos nada más que lo positivo, la luz y no las tinieblas. La nada no es nada, concede Kant, y es cierto que, *en las cosas*, la afirmación precede siempre a la negación. Pero, *para nosotros*, ¿qué sería lo puramente afirmativo si no se diese a través de una *forma*? La afirmación es primera, sin duda, pero la forma es la condición necesaria para que se nos aparezca, –lo cual significa, en este caso, que «aquello por lo que una cosa se distingue de otra (*wodurch sich ein Ding von andern unterscheidet*)» es previo a la donación de la cosa, que la acotación (*Einschränkung*) es la condición necesaria de una realidad ilimitada. Kant lo dice expresamente en una página esencial de la *Anfibología* (B 218), que parecería en contradicción con el comienzo del texto sobre el Ideal, si no pensásemos que aquí se trata del análisis de una representación natural de nuestra razón, allí del análisis de este concepto ontológico desde el solo punto de vista teórico. En sí, «de algún modo tengo primeramente en mí la idea del infinito» (*interminatum*), pero éste, desde el momento en que ya no lo considero como limitable y quiero pensar inalterada su significación, no tiene para mí ningún otro sentido que el de ser la abolición abstracta de toda finitud. La plenitud de ser que supuso la metafísica sigue en pie, inmutada, pero el ser ya no tiene sentido.

A propósito del contrasentido que podría suscitar la palabra «indeterminado» en los clásicos, Guéroult escribe: «La unidad eleática que conduce al uno vacío no tiene nada que ver con la infinitud, que excluye únicamente las limitaciones, no las propiedades positivas»[59]. Medimos la alteración que le impone Kant a la onto-teología si pensamos que, en lo sucesivo, la infinitud positiva *en cuanto tal* debe interpretarse como la unidad vacía, y que de este modo se encuentra justificada la resonancia negativa de la palabra «infinito» en que Spinoza veía una de las mil inconsecuencias de le lengua:

[57] Wolff, *Ontologie*, §§ 226-227.
[58] «*Ens universale est, quod omnimodo determinatum non est, seu quod tantummodo continet determinationes intrinsecas communes pluribus singularibus, exclusis is, quae in individuis diversae sunt*» (*ibid.*, § 230).
[59] Guéroult, *Malebranche*, II, p. 201.

«Expresamos negativamente muchas cosas positivas, por ejemplo: increado, independiente, infinito, inmortal, sin duda porque imaginamos sus contrarios con mucha más facilidad»[60].

En cierto sentido, el Ideal trascendental tan sólo es un comentario de estas líneas, y la ateología kantiana podría ser definida con toda exactitud como un espinosismo invertido. Kant toma el concepto de infinito en el mismo sentido que Spinoza, pero renuncia a uno de sus principios –«dos positivos no pueden excluirse»–, y no hace sino extraer todas las consecuencias de este rechazo. La oposición simétrica entre los dos pensamientos se inscribe, pues, en una estructura común, y el abismo que separa a ambos del creacionismo es signo de esta comunidad. En efecto, tanto para Spinoza como para Kant la Creación aparece como un misterio que aquél rechaza y éste neutraliza. «La Creación solamente concierne a la existencia inteligible y no a la existencia sensible; así, no puede considerarse como el principio de determinación de los fenómenos» (*KpV*, V, 102). Según la opinión de Kant, Spinoza tampoco podía ser refutado por los sistemas creacionistas. Si desconocemos, como hacía todo el dogmatismo, la distinción entre las cosas en sí y los fenómenos, nos veremos comprometidos en dificultades inextricables, pretendiendo separar las sustancias mundanas del «*ens realissimum*» respecto del cual son homogéneas; y Spinoza tuvo razón al denunciar nidos de contradicciones en las metafísicas de la Creación. «No podemos concebir con nuestro entendimiento que algo haya podido salir del ser existente y que éste no deje de poseer ese algo una vez haya salido de él»[61]. Resulta absurdo que haya seres situados fuera del ser y que por su naturaleza sean idénticos a él, que sean distintos de él sin añadirle nada. Comentario de Kant: «A pesar del absurdo de su idea fundamental, el espinosismo concluye de modo mucho más coherente de lo que puede hacerlo la teoría de la Creación, cuando los seres, tenidos por sustancias y existiendo en sí en el tiempo, son considerados como efectos de una causa suprema y al mismo tiempo, sin embargo, no pertenecen a (esta causa) y a su acción, sino que son considerados por sí como sustancias» (*KpV*, V, 102). Si tomamos a los seres como libres (diferentes del Ser) y al mismo tiempo como creados (dependientes del Ser), ¿no es ésta aún una de las formas de la contradicción que señalaba Spinoza, –incluso si Kant la resuelve de modo diferente?[62] No concluimos de ello, con ciertos contem-

[60] Spinoza, *Traité Réforme*, § 89 [trad. esp. *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, 1988].

[61] Spinoza, *Court traité*, Primera parte, cap. II, § 9.

[62] «Que hayan podido ser creados seres para el libre uso de sus fuerzas, he aquí algo enteramente inconcebible para nuestra razón; pues según el principio de causalidad, a un ser que pensamos como producido no podemos concederle ningún otro principio de sus acciones sino aquél que puso en él la causa productiva, y este principio (luego una causa exterior) determina igualmente cualquier acción de dicho ser, que, en consecuencia, no será libre. Así, la legislación divina, santa, concerniendo tan sólo a seres libres, no es conciliable racionalmente con la idea de una creación de estos...» (*Religion*, VI, 142). Sobre la estrategia que consiste en reducir al espinosismo el pensamiento que se combate o se supera, cf. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza* (el espinosismo es la verdad de todo racionalismo); Hegel, *W. Logik*, I, 69: «Aquellos que aceptan la proposición: la nada no es nada, afirmándola incluso con énfasis,

poráneos de Kant, una afinidad entre *Crítica* y espinosismo, sino simplemente que aquí se toman las decisiones a través de la misma red de conveniencias e incompatibilidades, que tienen en cuenta el mismo sistema de estratificación. En este nivel predoctrinal, las opiniones doctrinales («ateísmo», teísmo ambiguo) ya no son más que *efectos* y tienen menos importancia que las reglas del juego, que establecemos al comienzo, o que las modificaciones que decidimos imponerles (admisión de la oposición real, reinterpretación de la razón suficiente, etc.). Desde este ángulo, Kant «comprende» a Spinoza y le rinde homenaje a su coherencia arquitectónica: las metafísicas de la Creación fueron solamente medidas insuficientes, soluciones sin rigor entre su «ateísmo» y la ateología crítica.

Al tiempo que corresponde a la crítica más profunda que pueda hacerse de la metafísica del infinito *sin renegar de sus presupuestos*, el Ideal trascendental previene cualquier interpretación de la *Crítica* como una simple apelación al sentido común de nuestra finitud. La limitación de la razón tan sólo podría asimilarse al reconocimiento de la «debilidad de la naturaleza», al estilo cartesiano, si nos confrontase con la infinitud de Dios. Ahora bien, salvaguardándola, hace de ella un concepto vacío. Esto basta para distinguir el kantismo de todas las meditaciones sobre los límites del entendimiento humano, de las que Kant a menudo procuró desmarcarse. Una vez que se ha llevado la noción dogmática de infinito a su punto extremo de extenuación o de «depuración», la finitud adquiere otro contenido. Ya no aparece como una confesión de debilidad, sino como el hallazgo de una paradoja: la «*omnitudo realitatis*», en la medida en que es precisamente el todo, ya no es nada para nosotros; el infinito, en la medida en que es el positivo absoluto, se transforma para nosotros en una no-cosa. Si el hombre debe pensarse siempre como criatura, ya no tiene derecho, por ello mismo, a pretender conocerse como creado; si debe reconocer, en abstracto, a Dios como principio de toda realidad, debe tomar conciencia de que, en cuanto ser limitado, se encuentra demasiado ligado a su limitación como para poder decidir sobre lo ilimitado. La razón no se dice limitada en el sentido de que debería reconocer *lo que* la supera, sino porque no podría dar testimonio en favor del infinito, entendido como una instancia positiva más allá de ella. En cuanto creada, tan sólo tiene algo que hacer con respecto a sí misma y jamás con respecto a su Creador; por lo tanto, permaneciendo dentro de los límites del uso de la razón es como mejor nos conformamos a nuestra condición de *criaturas*. La propia empresa crítica tan sólo tiene sentido a partir de esta condición. Elegir como «punto de vista» la finitud antropológica sería en efecto una decisión arbitraria, si no tuviésemos la certeza previa de que en tanto que criaturas no estamos *restringidos en* lo infinito, sino solamente *limitados* con respecto a ello, –no ignorantes del todo que nos envuelve, pero situados en tal relación con el infinito

no son conscientes de que, con ello, se alinean con la opinión del panteísmo abstracto de los eléatas e incluso, de hecho, con Spinoza. La concepción filosófica que toma por principio *El ser tan sólo es el ser, la nada no es más que la nada* merece el nombre de sistema de la identidad; esta identidad abstracta es la esencia del panteísmo».

que sólo podemos formularla falseándola. La relación *G r u n d / F o l g e* de que se trata en el Ideal es una relación imposible de explicitar: *sitúa* a la criatura, pero esta *situación* tiene como único efecto prohibir el uso de toda ontología común a lo infinito y lo creado. Si lo infinito es incognoscible, no es por algún accidente de nuestra naturaleza, sino porque no existe ontología que permita expresar este conocimiento. Por tanto, la inversión sistemática de los conceptos (para nosotros, el *todo* no es *nada*, lo *positivo* es el *vacío*) legitima el «*para nosotros*» de la *Crítica* y hace que se subordine inicialmente al horizonte humano («*uns Menschen wenigstens*»). Sin la modificación previa de la ontología clásica, esta elección no estaría de ninguna manera justificada: «el hombre» se convierte tan sólo en un concepto indispensable en tanto que notación convencional que indica que en lo sucesivo el discurso ya no trata sobre el infinito, y que la ontología que emplea no es universal.

El ideal es, por tanto, uno de los prólogos posibles para la lectura de la *Crítica*. Pero, en otro sentido, él mismo es posibilitado por la *Crítica*, gracias a la cual el pensamiento teológico de Kant se ajusta finalmente a la ontología que le era propia desde 1763. – Antes de 1781, Kant evoca la noción de Creación sin restricciones ni embarazo; llega a hacer alusión a la omnipotencia de Dios, a la profundidad insondable de sus designios. Sucede, pues, que, a pesar de la doctrina de la oposición real, sigue siendo fiel a la metafísica del infinito: al igual que ella, se representa el «*ens realissimum*» como algo distinto de la criatura. No ha cobrado conciencia de que esta aparente humildad siempre era presunción, –de que hablar de Dios para alabar su sabiduría, del mismo modo que los amigos de Job, no era piedad, sino superstición e incluso mala fe. Este ser trascendente se encuentra todavía demasiado próximo, puesto que nos parece que está presente y las perfecciones que le atribuimos parecen tener sentido. En la medida en que Kant se acomoda a esta falsa idea de la fe en la que los dogmáticos –a excepción de Spinoza– encontraban un apoyo y una garantía, sigue estando casi tan alejado de la «religión dentro de los límites de la mera razón» como un Descartes, por ejemplo, cuando mostraba –con todo derecho– hasta qué punto la metafísica está de acuerdo con las enseñanzas de la fe de la Iglesia: «Inferimos de la Santa Escritura que el conocimiento de Dios es mucho más claro que el que tenemos de muchas cosas creadas, y que en efecto es tan fácil que quienes en absoluto lo poseen son culpables»[63]. La teología de Kant, cuando se alinea con su ontología, recuerda, por el contrario, a la réplica de Pascal: «Admiro a esas personas que se proponen hablar de Dios».

Sin embargo, no por haber denunciado la «osadía» de los teólogos hemos abandonado la teología. El «Dios de los filósofos y los sabios» sigue siendo indispensable para fundar el orden sistemático en el mundo, incluso si es imposible que la razón no transforme *lo existente* en *un existente*. Refutar los sofismas teológicos no es en absoluto perjudicar al Ideal, suposición natural y necesaria para la ciencia; es, por el contrario, librarlo en su pureza, incluso si, de hecho, esta suposición siempre se convierte en suposición de un objeto y

[63] Descartes, Carta-prefacio a las *Méditations*.

desencadena el renacimiento de una teología dogmática... Vemos entonces el problema que se esboza a través de la última figura de la Apariencia: se tratará de encontrar el medio que nos permita vivir la Apariencia teológica sin caer en su trampa, –crear un lenguaje lo suficientemente alusivo como para que podamos nombrar a Dios sin olvidar jamás su ausencia. ¿Podemos volver al origen de la teología, y sobre todo mantenernos allí, sin que nos sintamos tentados a prolongar un postulado en un conocimiento? ¿Es posible y exigible *admitir* lo suprasensible *sin pretender conocerlo*? En el sistema kantiano, la facultad de Juzgar nacerá para ligar en un único acto esta obligación y esta prohibición. Históricamente, no podemos evitar pensar que Kant cometió el error de creer que, por efecto de la ilusión necesaria, la teología filosófica sobreviviría al análisis que la reducía a una representación natural. Pues en lugar de hacerla resurgir, el post-kantismo metamorfoseará la teología: ya no hablaremos del Dios que declina en el Ideal trascendental, haremos hablar a lo divino, respecto de lo cual este Dios de la «finitud» tan sólo era una aproximación. Circunscribiendo lo divino antes de que el Dios cristiano usurpe su puesto, Kant deja franco el lugar para el «servicio divino» hegeliano. «Algunos», escribe Schelling, «son incapaces de indicar en el edificio kantiano el punto determinado con que el despliegue ulterior se relaciona como una consecuencia necesaria. En mi opinión, este punto se encuentra en la doctrina kantiana del Ideal de la razón»[64].

[64] Schelling, *Ph. Mytho.*, 283, nota. Particularmente a partir del Ideal se ha hecho posible la querella del ateísmo. Cf. la carta de Lavater a Reinhold del 16 de febrero de 1799: «Un Dios sin personalidad, sin existencia, que no crea nada y no da nada, no es un Dios, tan cierto como que hay un Dios viviente, un Dios espíritu, *una luz sin sombra* y un amor que lo vivifica todo. En las cosas más santas, entretenerse con palabras mágicas, vacías de sentido, es el más impío de los juegos» (citado por Xavier Léon, *Fichte*, II, 159).

Capítulo VIII

El simbolismo analógico

No veo nada, sin embargo admito en todo un orden admirable; pero cuento con que no exigiréis más.
Diderot, *Carta sobre los ciegos.*

I Estatuto metodológico de la «suposición» del Ser supremo; el derecho a simbolizar

La investigación de la naturaleza me obliga a desplegar la totalidad-sistemática que la crítica de la cosmología arruinó en cuanto totalidad: la suposición necesaria de un «entendimiento supremo» no tiene otro sentido. Con ello, no afirmo una cosa real (*wirkliche Sache*); adopto el «solo y único punto de vista» que me permite hablar de un universo íntegramente racional (B 444, 449). De igual modo, la idea de libertad es un «punto de vista» que la razón adopta para tener derecho a admitir la causalidad no sensible que la experiencia del deber me obliga a suponer[1]. Nos vemos llevados a suponer un objeto en Idea sólo para hacer justicia a una exigencia, teórica o práctica. Sin la exigencia inscrita en la «*Naturforschung*», la Idea del Ser supremo no sería teóricamente admisible; sin la conciencia moral, ¿por qué adoptar el «punto de vista de la libertad»? Tanto en un caso como en el otro, una donación de

[1] *Grundl.*, IV, 458. Cf. Friedrich Kaulbach, «*Der Begriff des Standpunktes...*», en *Archiv für Philosophie,* Band XII (Junio 1963). El autor muestra cómo la noción de «punto de vista» gobierna la analogía entre la *Crítica de la razón pura* y la revolución copernicana, que es difícilmente justificable de modo literal: ¿no es considerado el sujeto como en reposo con respecto a los objetos? En realidad, Copérnico tan sólo es ejemplar para Kant en la medida en que considera nuestra situación terrestre como un simple «punto de vista» con respecto a la razón, que, por su parte, no se encuentra vinculada a ningún lugar. La actitud de Copérnico muestra que la razón tiene derecho a elegir, para situarse en él, el punto de vista que le resulte más cómodo; de ahí surge la idea de la libertad del punto de vista para la razón, de su desarraigo de derecho. «Copérnico hace la experiencia de la libertad de elección del punto de vista y hace uso de ella como físico. Kant conoce esta libertad en cuanto tal y sitúa la razón en el punto de vista de la libertad» (p. 22).

hecho (*Begebenheit*) me obliga a recurrir a la Idea, pues es ilícito recusar de derecho lo que admitimos forzosamente en la práctica, y es legítimo suponer significaciones con el único fin de evitar el sinsentido: «El que no ha admitido algo porque no lo ha comprendido *a priori* no tiene excusa; ¿comprende mejor la atracción de la gravedad? La admite, sin embargo, en sus acciones» (*Rx* 4347); «Aquí hay un postulado práctico: debemos pensar donaciones de hecho, de manera que podamos hacer uso de nuestro entendimiento» (*Rx* 6109)[2]. No obstante, ¿qué estatuto teórico le daremos a semejante «suposición»? «Hipótesis racional», suposición que se efectúa subjetivamente por medio de razones objetivas[3]... Pero, ¿cómo distinguir esta hipótesis de una quimera? No deberá ser contradictoria y tendrá que dar cuenta de la experiencia que motivó su formulación... Pero las ficciones más absurdas satisfacen también estos criterios. Por tanto, ¿será Dios, tan sólo como postulado de la razón práctica, ciertamente, algo más que un ser de razón? Admitirlo significa hacer que se derrumbe el entero Apéndice a la *Dialéctica Trascendental*. La tercera *Crítica* nos obligará a volver a plantearnos estas preguntas bajo otras formas; pero aparece ya la dificultad: ¿cómo puede la «teoría de la experiencia» acomodarse a una metafísica del «como si», puesto que es –de manera bastante irrisoria– el único medio para garantizar la racionalidad de la práctica científica? ¿Qué quiere decir la «ideología» de la ciencia –considerémosla expresamente como tal– si la confrontamos con los criterios de objetividad? Nada, responde a veces Kant: «la determinación teórica de un ser semejante consiste en simples palabras que no tienen significación, mientras no afrontemos este concepto como principio del uso práctico, donde hay un interés absolutamente necesario» (*Rx* 5657). Por tanto, queda oída la causa. Pero no. Releamos el diálogo imaginado por Kant en las últimas páginas de la *Dialéctica*: ¿es el Ser supremo una sustancia? – Su pregunta no tiene sentido. – Pero entonces, ¿podemos admitir (teóricamente) un Creador? – Usted no puede hacerlo: debe hacerlo. – ¿Hay, por tanto, un saber suprasensible? – De ninguna manera... (B 457-459). Si el interlocutor va de sorpresa en sorpresa, es porque no comprende que la hipótesis no tiene valor teórico.

---

[2] Cf. *Rx* 4256. *Grundl.*, IV, 461; *KpV*, V, 70. «Si pienso el *ens realissimum* como principio de toda realidad, digo: Dios es el Ser que contiene el principio de todo aquello que, en el mundo, hace necesario que nosotros, hombres, admitamos un entendimiento (por ejemplo, toda finalidad en el mundo); se halla en el origen de la existencia de todos los seres del mundo, no por necesidad de su naturaleza (emanación), sino según una relación por la que nosotros los hombres debemos admitir una Voluntad libre, si queremos hacernos comprensible su posibilidad. Aquí, la naturaleza del Ser supremo (objetivamente) sigue siendo inexplorable y puede ser puesto fuera de la esfera de todo conocimiento teórico posible, pero este concepto puede conservar, no obstante, una realidad (subjetivamente) desde el punto de vista práctico (para la conducta en la vida)» (*Vornehme Ton*, VIII, 400-401).

[3] «Quien admite una Idea de la Razón con la que no puede concordar ninguna ley de la experiencia es un entusiasta; quien admite leyes de la experiencia con las que no es conciliable ningún uso de la razón es un supersticioso. Pero quien admite el acuerdo entre la razón y la experiencia en el juicio sobre un objeto conocido como necesario y, al mismo tiempo, no quiere admitir ningún otro objeto más que aquél cuya existencia es suficientemente probable por la razón y la experiencia, éste es un incrédulo... La incredulidad tiene como principio negar todo lo que no puede ser objeto de experiencia. Pues allí donde faltan razones objetivas para creer, quedan siempre razones subjetivas» (*Rx* 6217, 6218).

Se preguntará, ¿cuál es su grado de verosimilitud? La palabra es importante, pues aquí ya no son pertinentes los criterios de la verosimilitud. Verosimilitud es conocimiento aproximado; y, cuando se trata de Dios, ¿aproximación con respecto a qué? «La expresión verosimilitud resulta completamente absurda en este caso... No hay ningún medio para alcanzar lo suprasensible siguiendo los caminos por los que podemos esperar obtener la certeza en el campo de lo sensible; no hay, pues, ninguna aproximación con respecto a ello, luego ningún asentimiento (*Fürwahrhalten*), cuyo valor lógico mereciese el nombre de verosimilitud» (*Preissch.*, XX, 299). Es verosímil, piensa Kant, que los planetas estén habitados, pero Dios no es justificable por esta verosimilitud[4], y semejante astronauta, creyendo conveniente señalar que no lo ha encontrado en el espacio, le concederá todavía un honor muy grande, metodológicamente. Una vez asegurada la imposibilidad de probar a Dios, la no verosimilitud ya no constituye ni siquiera un argumento contra la idea de Dios. Ya no se trata de formular una hipótesis, sino de pensar *el orden del mundo* de modo que esta expresión tenga sentido. «Debo pensar así y aquí no se trata de una mera hipótesis» (*Rx* 6109); «Si en este lugar tan sólo quisiese darle a la simple creencia teórica el nombre de una *hipótesis* que tuviese derecho a admitir, me comprometería ya con ello a tener un concepto de la naturaleza de una causa del mundo y de otro mundo superior al que por derecho tengo» (B 535). La palabra *hipótesis* sólo convendría verdaderamente si supusiese la existencia de Dios *para* garantizar la unidad de la naturaleza; ahora bien, se trata de una referencia indispensable a la idea de Dios *a partir del hecho de que* debo pensar la unidad de la naturaleza. Objetivamente, es mucho menos que una hipótesis; subjetivamente, mucho más y, *a fortiori*, mucho más que una mera opinión (*Preissch.*, XX, 297): un acto de «fe doctrinal» (*doctrinale Glauben*), del que no he de esperar que haga inteligible el orden del mundo (la investigación de la naturaleza desempeña esta tarea), sino simplemente que me asegure que, incluso si no *demuestro* nada, cuando uso las expresiones «orden del mundo», «unidad sistemática», tampoco me pago con palabras. Estas significaciones son inconcebibles, puesto que «concebir» (*begreifen*) quiere decir «aprehender la posibilidad del objeto»; pero al menos debo comprender (*verstehen*) el sentido, precisamente allí donde no puede exhibirse el contenido. Encontramos esta distinción en la *Religión*: «El hecho de que no podamos concebir (*begreifen*) los misterios, aprehender la posibilidad de su objeto, ya no nos autoriza a negarnos a admitirlos, como, por ejemplo, el misterio de la facultad de reproducción que tienen las mate-

4 «No podemos decir que conozcamos con certeza, ni siquiera incluso con verosimilitud, por razones objetivas que Dios existe. Pues la verosimilitud (aproximación con respecto a aquello de lo que puede haber certeza) exige leyes que se encuentren sometidas a la naturaleza que conocemos, y respecto de las cuales habría que admitir que explican también el origen de la naturaleza misma. Pero tal cosa supone pasar de la naturaleza a un orden completamente distinto (metábasis) y querer, sin decirlo, que la misma regla que vale para las cosas de un género determinado valga también para las cosas que se encuentran fuera de él, de manera que ninguna verosimilitud puede cualificar un razonamiento que va de un efecto limitado a una causa ilimitada» (*Rx* 6110). Cf. *Vornehme Ton*, VIII, 396.

rias orgánicas –algo que tampoco concibe ningún hombre y que no podemos negarnos a admitir, aunque para nosotros sea un misterio y siga siéndolo. No obstante, comprendemos muy bien lo que quiere decir esta expresión» (*Religión*, VI, 144). O aún, aunque dejemos «en suspenso» (*unausgemacht*) la cuestión de saber si lo que llamamos deber no es un concepto vacío, podemos al menos «mostrar lo que pensamos con ello y qué quiere decir este concepto» (*Grundl.*, IV, 421).

Comprendemos mejor por qué la «suposición» del Ser supremo no pertenece a las reglas de la administración de la prueba: no es nada más que un subterfugio semántico, cuya audacia mediremos si lo reinscribimos en la filosofía del lenguaje posterior a Locke. En efecto, Kant se atreve a llevar a cabo de forma expresa lo que Locke y Condillac describían como el mecanismo de la alienación del lenguaje. Para evitar una variación demasiado grande de las significaciones, los hombres supondrán que el signo se refiere a una esencia real que el nombre se encargaría de significar, cuando de hecho «sus palabras significan tan sólo las ideas que tienen en el espíritu»[5]. «*Interrumpimos pronto* y referimos los signos a realidades respecto de las que en absoluto tenemos ideas»[6], y que somos incapaces de explicar por demostración. Según se pretende, se trata de arquetipos, de modelos, ¿y si tan sólo fuesen palabras –y nos veríamos muy embarazados para mostrar su sentido? Todo comienza aquí: por desatención a la naturaleza del signo, confundimos *signo* e *imagen* (*tamquam imagines*) y postulamos que las palabras son *imágenes de* para enmascarar que no son *signos de nada*, como es siempre el caso en metafísica; preferimos la imaginación semántica a la crítica del verbalismo... Ahora bien, ¿no conduce el uso epistemológico del Ideal trascendental a la normalización *–esta vez muy consciente–* de semejante abuso? Hay expresiones que debemos comprender, y tan sólo podemos hacerlo refiriéndolas a una «realidad» o a una «cosa trascendental» que nos es imposible mostrar. Y al empirista no le importa que esta «cosa» sea una no-cosa si, sea cual sea el estatuto ontológico que le otorguemos, nos permite fijar el sentido de una palabra vacía. La «fe doctrinal» asume la ilusión que Locke descubría en el corazón del «discurso filosófico»: mientras que el entero discurso de los filósofos sólo se apoya en el sentido de las palabras, no se preocupan de circunscribirlo, sino que postulan ciegamente que las significaciones que usan reflejan *algo*[7]. Esta convención absurda les da derecho a significar sin designar, a comprender sin ver.

Posibilidad claramente rechazada en los *Träume*: «No sé si hay espíritus; es más, no sé ni siquiera qué significa la palabra *espíritu*... Si este concepto fuese extraído de nuestros propios conceptos de experiencia, habría un procedimiento fácil para hacérnoslo distinto: tan sólo indicar los signos de seres de esta especie que nos han revelado los sentidos y mediante los que los distinguimos de las cosas materiales. Ahora bien, incluso cuando hablamos de espíri-

5 Locke, *Essai*, III, cap. 6, §§ 44, 45 y 49.

6 Condillac, *Essai sur l'origine*, cap. II, p. 107 [trad. esp. *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos, 1999].

7 Locke, *Essai*, III, cap. 6, §§ 15 y 33.

tus, dudamos de la existencia de semejantes seres». Y en vano trataremos de proporcionarle una base intuitiva a la palabra: «Pensad en un ser simple al que dotéis al mismo tiempo de razón; pero esto llenaría (*ausfüllen*) la significación de la palabra *espíritu*» (*Träume*, II, 320). El metafísico queda condenado así al conocimiento de lo general «*in abstracto*»; le es imposible «recurrir a este importante alivio que consiste en servirse de signos singulares en lugar de los conceptos generales de las cosas mismas» (*Deutlichk.*, II, 278-9). En la *Disciplina de la razón pura* se recupera este tema; el filósofo se encuentra privado de la ventaja de la figuración sensible «y de la construcción característica, que presenta los conceptos, particularmente los de la relación de las magnitudes, por medio de signos en la intuición» (B 481). Una cosa resulta sorprendente en estos pasajes que descalifican al metafísico *con respecto al matemático*: el postulado, común a Condillac y a Kant, de que los pensamientos, recortados respecto de sus signos sensibles, no son nada claro y determinado[8], pues es imposible analizar sus componentes y sus relaciones. Tesis fundamental en Condillac: dado que el pensamiento es el reverso de la señalización, el uso de los signos y el conocimiento son dos operaciones originariamente soldadas en el lenguaje de acción; «aprender a razonar sin mucho gasto, poniendo los caracteres en lugar de las cosas»[9], no es un lujo, sino el único medio para volver al uso recto de los signos. Volvemos a encontrar, a través de la filosofía matemática de Kant, esta concepción del lenguaje que, de modo bastante paradójico, le permitía al empirismo «comprender» a Leibniz. De la construcción matemática del concepto en la intuición hemos retenido, sobre todo, que el matemático poseía el privilegio de que tan sólo puede conocer intuyendo, como en las construcciones «ostensivas» de la geometría; pero el matemático tiene también el privilegio, que sólo se revela en el álgebra, de que puede construir «simbólicamente», es decir, darle una «señalización determinada» (*eine gewisse Bezeichnung*) a las operaciones sobre «la magnitud en general», aunque aquí ya no se trate de un objeto figurable, como los triángulos y los círculos de la geometría[10]. En cambio, el metafísico no sólo es incapaz de mostrar los objetos de los que habla, sino también de descubrirles un sustituto «característico» tal que pueda operar sobre ellos. Ni «ostensivo», ni «simbólico», el conocimiento filosófico sería, con toda seguridad, puro verbalismo, si aceptásemos para él los criterios de garantía y control del sentido que adopta la matemática: imposible, entonces, distinguir el objeto en Idea de una quimera. «El matemático es capaz no sólo de formarse ideas cuya posibilidad al menos es entrevista ya de forma oscura, sino que puede incluso forjar ideas sin ningún peligro, pues, desde el momento en que ha forjado una, investiga inmediatamente si se deja presentar en la intuición y, en consecuencia, si significa un objeto posible o una no-cosa; en el primer caso, pero sólo entonces, irá más adelante en el conocimiento de sus otras propiedades. Pero, ¿puede también el metafísico hacer esto, si piensa objetos como posibles meramente en la Idea?»

[8] Condillac, *Essai sur l'origine*, pp. 99-102.
[9] Leibniz, *Opuscules*, p. 99.
[10] B 471.

(*Sobre Eberhard*, XX, 386). Seguro que no. Pero falta saber si no tiene a su disposición otros recursos, aparte del simbolismo de tipo matemático. Garantizarle al metafísico el derecho a la palabra consistirá, pues, en deducir su derecho a *simbolizar* y, a este efecto, en arrebatarle el monopolio del «simbolismo» a la «caracterización» o designación operacional.

En los textos concernientes a la matemática, Kant se ve llevado a identificar (o a dejar que se crea que identifica) el *sentido* de un concepto con su *mostración* en la intuición, más allá de la cual tan sólo cabrá «un juego de la imaginación o del entendimiento con sus respectivas representaciones» (B 204). En otros lugares, sucede algo distinto. Así, en el § 59 de la *KU*. El conocimiento intuitivo, opuesto siempre al conocimiento discursivo, se entiende de manera diferente, puesto que ya no comprende la característica algebraica; el «modo intuitivo» se subdivide en *esquemático* y *simbólico*, pero a los símbolos no les pertenecen «simples caracterismas, es decir, señalizaciones de conceptos por medio de signos sensibles asociados a ellos, sino que no contienen nada de la intuición del objeto... por ejemplo, ya se trate de palabras, ya de signos visibles (algebraicos o incluso mímicos), como meras expresiones para conceptos» (*KU*, V, 352). Con ello, la «presentación» (*Darstellung*) de los conceptos debe entenderse en un sentido más vasto que la «presentación» que define la construcción matemática. Si la intuición es el único garante de la objetividad, la fijación del concepto a un signo sensible –como la del número «en las bolas de las tablas de cálculo o en las rayas y puntos colocados delante nuestro» (B 205)– no es el garante del sentido, y no es verdad, como pretendía Condillac, que «las palabras deban ser a las ideas de todas las ciencias lo que las cifras son a las ideas de la aritmética»[11]. Una palabra, una expresión («unidad sistemática»), no quedan desprovistas de sentido por no ser señalables en lo sensible; todavía pueden ser ilustradas «simbólicamente» por medio de una representación, incluso abstracta (*Dios* en cuanto objeto en la Idea), que basta para proporcionarles un sentido.

II La envergadura del esquematismo; la Idea de Dios como «análogo de un esquema»

La «suposición necesaria» del Ser supremo no se encuentra, sin embargo, al abrigo de toda crítica, pues este compromiso parece poco satisfactorio. Si admitimos con Kant que tan sólo tiene sentido por referencia, directa u oblicua, a lo sensible, ¿cómo hablar de un esquema o incluso del «análogo de un esquema» allí donde nada en la intuición corresponderá al concepto suprasensible? Un objeto *en la Idea* –respecto del cual nunca sabré si designa «un objeto posible o una no-cosa»–, ¿puede desempeñar el mismo papel que un objeto *en la intuición*? Esta objeción sobreentiende, es cierto, el hecho de que se toma en consideración el esquematismo *del entendimiento* de forma demasiado exclusiva, olvidando así el problema más general que, en dominios muy

[11] Condillac, *Art de penser*, p. 732.

diferentes, pide la solución llamada «esquematismo». Se nos impone el recurso al esquematismo cuando debemos juzgar, es decir, «decidir si una cosa se encuentra o no sometida a una regla dada» (B 131), y procurarnos a este efecto un equivalente representativo de dicha regla. Ahora bien, la heterogeneidad entre el concepto y lo sensible resulta fácilmente superable en el caso del esquematismo teórico, pues los conceptos puros tan sólo tienen *sentido* haciendo posible precisamente el conocimiento *objetivo*, dado que deben contener (*enthalten*) lo representado en el objeto a subsumir en ellos[12]. Pero sería inexacto concluir, restringiéndose a este caso particular, que el esquema en general es siempre el equivalente de una referencia a objeto. La definición del esquematismo no dice tanto: «procedimiento general de la imaginación para procurarle a un concepto su *imagen*» (B 135). Otros conceptos no sensibles podrán, pues, «tener imágenes» sin convertirse en conceptos objetivantes, otros esquemas (los «objetos en Idea») podrán indicar igualmente «un procedimiento» (B 440) sin corresponder jamás a un objeto posible. El sentido ya no es sinónimo de referencia a objeto dado en la intuición, como tampoco de caracterización unívoca, como lo prueba la posibilidad de un esquematismo práctico. El esquema de la ley práctica nunca remite a una intuición real, y por eso es por lo que más valdría hablar de símbolo, con el fin de evitar un equívoco y un contrasentido respecto de la moral[13]. Pero, funcionalmente, se permite el paralelo entre esquema teórico y esquema práctico, y «el juicio de la razón pura práctica se encuentra sometido a las mismas dificultades que el de la razón pura teórica»[14]; también, la solución es del mismo estilo: «Con vistas al juicio, el entendimiento puede darle como fundamento a una idea de la razón no un esquema de la sensibilidad, sino una ley, tal que pueda, no obstante, ser representada *in concreto* en los objetos de los sentidos» (*KpV*, V, 69). Este paralelo aparece aún mejor si tomamos el partido del juicio cotidiano: ¿cae o no este caso bajo la regla? ¿Cómo encontrar concretamente la ley práctica para confrontar con ella cada una de mis máximas y en qué signo reconoceré que una acción voluntaria se encuentra determinada por la sola razón? Estamos entonces muy lejos de un esquematismo que sería, como a veces se ha pensado, una astucia urdida por el «sujeto trascendental»; así, entendido como instrumento casuístico, el esquematismo tan sólo es, en todas las regiones de la experiencia, una teoría de la «ilustración» (*Versinnlichung*) necesaria, en el sentido más amplio de la palabra. Para entender, el hombre tiene necesidad de *imágenes*. Esto queda disimulado, de cierta manera, en el esquematismo teórico donde la donación de la imagen o el ejemplo tiene el mismo rango que la referencia al objeto. Si se amplía, por el contrario, el esquematismo, con el fin de que convenga tanto al juicio teórico como al juicio práctico, entonces su centro de gravedad se desplaza y nos contentaremos con definirlo como la posibilidad de traducir en imágenes.

[12] B 134; *KpV*, V, 68.

[13] «Esta típica preserva también del misticismo de la razón práctica, que toma como esquema lo que tan sólo servía de símbolo, es decir, hace que la aplicación de los conceptos morales se apoye en intuiciones reales y, sin embargo, no sensibles» (*KpV*, V, 170). Cf. *Anthrop.*, VII, 191-2.

[14] *KpV*, V, 68; *Grundl.*, IV, 404.

Esto no impide, sin embargo, que a los conceptos suprasensibles no pueda servirles de «imagen» ninguna «intuición real». Si el esquema continúa *expresando* la regla contenida en el concepto puro (B 136), esta expresión deja de ser una articulación de la intuición: los fenómenos son esquemas, pero no todos los esquemas son fenómenos. También Kant duda a la hora de hablar de un «esquematismo» de la razón práctica: «Aquí no se trata del esquema de un caso que se presente según leyes, sino del esquema (si aquí conviene esta palabra) de una ley misma» (*KpV*, V, 68). Hablaremos, pues, de «tipo» más bien que de «esquema». La típica es un procedimiento general del *entendimiento* para determinar el criterio por el que reconoceremos el concepto: hay «tipo» cuando *la forma de una ley en general* –y no ya la forma de las representaciones sensibles– le da una «imagen» a un concepto puro, –o más bien, una *fórmula* en sentido matemático, «que determina de manera por entero exacta y sin dejar lugar a error lo que hay que hacer para resolver un problema» (*KpV*, V, 8). Prevengamos, pues, el falso sentido que podría deslizarse en la definición del esquematismo en general como actividad de «*Versinnlichung*»: el esquematismo no consiste forzosamente en la referencia de un concepto puro a un objeto, ni siquiera en la posibilidad de proporcionarle una imagen (*Bild*) a un concepto puro. Puesto que hay un esquematismo práctico (típica), engloba también el caso en que tan sólo comprendo qué debe significar para mí un concepto como la ley moral. El formalismo tiene como función esencial, además, proporcionarle un sentido a lo inteligible para que la moralidad tenga ocasión de hacerse operante[15]. No sólo garantiza la abstracción respecto de los móviles sensibles en mi máxima, sino que permite la «sensibilización» de la ley. Requiere, pues, que podamos recurrir a un modo de figuración tal que no haga alusión *al tiempo*, forma de las representaciones sensibles. Esta condición se cumple en moral, donde, por principio, el tiempo queda desarticulado: así, como una determinación anterior de la voluntad ya no está «en poder del sujeto» cuando debe actuar (*KpV*, V, 96), la libertad tan sólo es incompatible con el predeterminismo (que le da a mi acto una razón determinante situada en el tiempo pasado), pero es perfectamente compatible con el determinismo[16]. Al igual que la libertad, la causalidad del Ser supremo es incomprensible en términos que encierren una determinación de tiempo: la Creación es, por definición, atemporal. – De aquí nace la dificultad de la figuración de lo suprasensible: ¿cómo dar una «*exhitibio*» del modo de acción de seres inteligibles, si está prohibido recurrir al tiempo, forma de todas las representaciones y, con ello, de todas las imágenes?, ¿cuál

[15] «Someter a una prueba crítica la autenticidad de nuestros sentimientos» (Ricoeur, *Ph. volonté*, p. 126. Como ha mostrado Krüger, la exposición de la Ley para el hombre, tarea de la típica, es «el problema fundamental de la filosofía práctica» y es inseparable de una retórica. Según confiesa Kant, tampoco la comparación de la máxima de nuestras acciones con una ley universal es «el fundamento de determinación de mi voluntad» (*Critique et morale*, p. 115).

[16] Si el acto no se encuentra en mi poder «en el instante en que se produce, tengo la certeza de no determinarme y estar "en manos de la naturaleza", no siendo ésta "el peso de los motivos, sino el peso de los motivos pasados"» (*Religión*, VI, 49-50; *Tugendl.*, VI, 280-1).

es el equivalente funcional de la imaginación, que permitirá la «representación» de lo suprasensible en su ausencia? En el caso del esquematismo práctico, la naturaleza misma de la dificultad indica la única salida posible. Encuéntrese una regla que tenga sentido en lo sensible, pero cuyo enunciado quede liberado de toda implicación temporal: únicamente *la forma de la ley natural* instaurará esta homogeneidad entre sensible y suprasensible, y permitirá la expresión de esto en aquello[17]. Pero, ¿es tan fácil encontrar una mediación cuando se trata de designar al Ser supremo? Al contrario que el sujeto práctico, el Ser *fuera del mundo* que entonces suponemos no manifiesta su presencia por medio de ningún efecto *en este mundo*; en moral, ya sé (solución de la tercera antinomia) que es posible imputarle una acción a la voluntad de un sujeto puramente racional; aquí, por el contrario, sé que la Creación «*no puede ser* considerada como el principio determinante de los fenómenos» (*KpV*, V, 102). Tampoco hay ninguna experiencia que, según el ejemplo de la conciencia del deber, me permita experimentar o presentir la acción de este Ser, que el uso teórico solamente encuentra cómodo suponer: es absurdo querer determinar teóricamente por medio de qué marcas podemos reconocer los «efectos de la gracia» (*Religión*, VI, 53). Pero, entonces, ¿cuál puede ser la función representativa de la idea de Dios y en qué sentido merece ser llamada «análogo de un esquema»? En la *Religión*, Kant escribe que la hipótesis de la personalidad sobrenatural de Cristo resulta más nociva que útil, pues «la distancia de este hombre divino con el hombre natural se haría de nuevo tan infinitamente grande que ya no podría serle propuesto como ejemplo» (*Religión*, VI, 64). Pero, si el Ideal no puede realizarse en un ejemplo, como «el sabio en una novela», no se termina de ver en qué consiste su papel de «*prototúpon*». Tomar la Inteligencia suprema como «esquema ordenado según las condiciones de la mayor utilidad racional de una cosa en general» (B 443), ¿no es ir «*ab obscuro ad obscurius*» y exponerse a la crítica de Hume? «Si esto presenta una significación, quisiera saber por qué tiene menos sentido decir que las partes del mundo material se disponen en orden por sí mismas y por su propia naturaleza. ¿Puede una de estas opiniones ser inteligible, cuando no lo es la otra?»[18]. Por tanto, parece que la elección sea entre antropomorfismo y verbalismo. O bien colocaremos «las determinaciones divinas en un plano de homogeneidad, que no podríamos afirmar, con las determinaciones de las cosas creadas» (*Einzig B.*, II, 154), o bien expulsaremos toda «antropología» de la representación del Ser supremo, pero desafiaremos a cualquiera a citar una sola propiedad divina que sea más que «una mera palabra». O bien el equívoco, por olvido de la equivocidad radical, o bien

[17] «No queda nada (*so bleibt nichts als*)» más que la universalidad de la ley según la que se producen efectos para darle un sentido al imperativo (*Grundl.*, IV, 420-1). Las otras dos formulaciones, menos esenciales, tendrán principalmente un mérito pedagógico: hacer más intuitivo el criterio (*ibid.*, 437).

[18] Hume, *Dialogues*, Cuarta parte, p. 83 [trad. esp. *Diálgos sobre la religión natural,* Madrid, Alianza, 1999]. Kant responde a esta pregunta en el § 80 de la *KU* (V, 420-1): ambas hipótesis no tienen el mismo valor, pues una le da una respuesta suficiente a la pregunta por la unidad del principio.

el verbalismo, a partir del hecho de esta equivocidad. Por tanto, el problema del esquematismo de la «unidad sistemática» es formulable del siguiente modo: ¿bajo qué condiciones es posible hablar simbólicamente de Dios? Todo depende de saber en qué medida tenemos derecho a servirnos de la *analogía* tradicional. Si la filosofía crítica la hace inadmisible, parece que la alternativa que acabamos de plantear resultará inevitable.

III Límites de la analogía

De modo muy general, la analogía filosófica es la autorización para utilizar una similitud entre dos relaciones: en la Analogía de la experiencia nos reglamos con respecto a una relación conocida entre A y B para determinar la relación de C con X desconocido. No hay aquí diferencias estructurales con relación a la analogía escolástica del ser: «De igual manera que el *ser* de Dios es *aquello por lo que* Él es, igualmente el *ser* del hombre es *aquello por lo que* éste es. Lo cual no quiere decir que la relación de Dios con su ser sea la misma que la del hombre con el suyo; son, por el contrario, infinitamente diferentes; pero, la relación existe en ambos casos»[19]. No obstante, para Kant, la diferencia infinita debería al menos hacernos sospechar de la validez del razonamiento. Las relaciones que vinculan entre sí las parejas de términos homónimos, ¿no son ellas mismas homónimas y pueden presentar alguna semejanza? Si la relación de «la potencia con el acto» es «distinta en cosas distintas» –Aristóteles insiste en ello–, ¿con qué derecho se afirmará analógicamente su presencia en todas las cosas?, y, sobre todo, ¿qué beneficio comportará esta afirmación? Una de las ventajas de la analogía, según los escolásticos, era instituir una comunidad, al menos «intencional», entre dos órdenes de ser privados de comunidad ontológica y tales que resulta imposible decir nada de ellos unívocamente *en cuanto al ser* (*cuerpos* incorruptibles y *cuerpos* corruptibles). La *Crítica* rechaza esta ventaja: en lugar de intentar darle un sentido a la identidad nominal, consideraremos los homónimos pura y simplemente como equívocos, pues el empleo de la analogía tan sólo es lícito entre términos pertenecientes al *mismo género* ontológico, como indica la *Logik*.

Aquí, la analogía ya no queda definida como comparación de dos relaciones semejantes, sino, de modo más general, como «*comparatio similitudinum*»[20] entre dos seres con la intención de descubrir otras similitudes. Gracias al principio de analogía, la semejanza o concordancia de dos cosas bajo una cierta relación, cuando no parece debida al azar (en la *Teoría del cielo*, la quasi-igualdad de densidad entre el Sol y el resto del sistema planetario), sugiere otras semejanzas o concordancias. Mientras que la inducción «extiende lo que conviene a muchas cosas de un género al resto de las cosas de ese género, la analogía concluye, por el contrario, según el principio de

[19] Gilson, *Esprit ph. médiévale*, p. 98 [trad. esp. *El espíritu de la filosofía medieval,* Madrid, Rialp, 1981].
[20] Leibniz, *Opuscules*, p. 440.

especificación, a partir de la similitud particular de dos cosas su similitud total: cosas *de un mismo género* que concuerdan en varios puntos concuerdan también en el resto (de las determinaciones) que conocemos en ciertos seres de ese género, pero que no percibimos en otros» (*Logik*, IX, 133). La inducción transfiere a un individuo un carácter que declara genérico; la analogía determina a un individuo basándose en una semejanza que juzga significativa con un individuo de un género dado; aquélla generaliza una propiedad y construye lo genérico, ésta totaliza las propiedades del género y lo presupone. Aquí, la pertenencia al mismo género es la condición *sine qua non* de la validez de la extrapolación: «Si percibimos en las cosas *eso mismo* que las hace pertenecer a un solo y mismo género, entonces podemos suponer que también poseen las demás (determinaciones) requeridas en este género, incluso si no las percibimos en ellas» (*Rx* 3924). Esta pertenencia no debe proclamarse a la ligera, y hay que fijar los criterios de la identidad genérica que permitirán pasar de la similitud parcial a la similitud total. ¿Dónde estaría el rigor de la prueba si, como Leibniz, extendiésemos la analogía inicial «más allá de nuestras observaciones, sin restringirlas a ciertas proporciones de la materia o a ciertas especies de acciones»? Allí donde la identidad genérica de dos términos es la única justificación de la extrapolación, no podríamos contentarnos con una identidad genérica verbal. Ahora bien, el dogmatismo rechaza precisamente circunscribir los dominios en el interior de los cuales la analogía es convincente. «Tan sólo se da la diferencia entre lo grande y lo pequeño, lo sensible y lo insensible», escribe Leibniz[21]. Bajo esta condición, ciertamente, lo mismo da concluir a partir de un objeto percibido un objeto de una percepción posible, –y a partir de lo creado lo increado: si decidimos, con la *mathesis universalis*, unificar ontológicamente todos los géneros, siempre es posible el razonamiento por analogía[22], pero su valor nunca queda garantizado: ¿qué podemos concluir de una similitud, si los términos que pone en relación no tienen en común «ningún concepto genérico salvo el de cosa en general» (*KU*, V, 464, nota)? Si reconocemos con Aristóteles, por el contrario, que hay géneros separados y tales que no podemos subsumirlos bajo un verdadero género, sino sólo aproximarlos «analógicamente», el razonamiento por analogía nunca permitirá superar esta separación. El conoci-

[21] Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, cap. 16, § 12.

[22] Su empleo subrepticio es a veces incluso indispensable. Cf. Vuillemin, *Ph. algèbre*, p. 512: la aplicabilidad a Dios de los principios de causalidad y de correspondencia idea-ideado requiere de hecho la analogía, pues el criterio de claridad y distinción nunca me daría derecho por sí sólo para determinar una causa infinita fuera de mí. Luego el empleo subrepticio de la analogía permite hacer uso «del criterio subjetivo (de claridad y distinción) en condiciones que prohíbe su propia definición», escribe Vuillemin, sugiriendo que la conservación de la analogía bien podría ser uno de los rasgos esenciales de la metafísica clásica. Cf. el artículo de Jaspers en *Revue philosophique*, mayo-agosto de 1937, p. 128: «Arruina la certeza particular de la ciencia y altera al mismo tiempo la certeza que podemos alcanzar en filosofía. Pues en el fondo su certeza tan sólo es una nueva forma de la voluntad dogmática. Una voluntad actúa revestida de racionalidad pura; trata de adquirir *el conocimiento sin restricción* y se convierte así en dogmática. Esta nueva actitud científica es deformada de hecho por un antiguo procedimiento dogmático».

miento científico está más acá de la analogía: tan sólo podemos determinar un individuo o una especie dejando de lado los caracteres universalmente analógicos; así, para determinar las especies de un género, nos cuidaremos de apelar a rasgos comunes a todos los vivientes (sueño, crecimiento, respiración...)[23]. La analogía tan sólo tiene utilidad en el interior de un género determinado, que no es un ser de razón.

IV Desconfianza hacia las postulaciones de homogeneidad imprudentes

Precisemos esto. ¿Cuándo tenemos derecho a considerar como fundada una identidad genérica? El pensamiento de Kant sobre este punto sigue siendo dialéctico en sentido aristotélico: no hay medida de la probabilidad para todo cuanto pertenece a lo cualitativo y lo heterogéneo. En cada caso, tendremos en cuenta la opinión, sopesaremos las verosimilitudes[24]. Animales y vegetales tienen muchos rasgos comunes, pero «de la circulación de la savia (*Saft*) que hay en los animales, por cuanto los conocemos, no puedo concluir que las plantas tengan esta propiedad. Pues son genéricamente diferentes en lo que concierne al principio de la determinación en cuestión, dado que no absorben voluntariamente el alimento» (*Rx* 3294). Otro ejemplo: a la vista de la semejanza que percibo entre sus acciones tengo derecho a concluir que el comportamiento del hombre y el del animal se encuentran gobernados con el mismo derecho por representaciones (definición de la «vida»): comparándolos «por fuera, según sus actos», razonablemente debemos concederle la misma espontaneidad tanto al uno como al otro (*KU*, V, 464), por eso la teoría de los animales máquina contraría al sentido común[25]. Pero, ¿voy a concluir que el castor está dotado de razón porque sea capaz de trabajo? Esta vez la suposición sería abusiva, pues la similitud de los efectos, aquí, ya no es sintomática respecto de la homogeneidad de las causas: la observación no nos permite decidir cuál es el móvil (instinto o razón) del animal; luego debe prevalecer la diferencia entre el hombre y el animal, y no su pertenencia al género común de los «vivientes». Pretender, con los autores de la sexta de las Objeciones, que «si la débil razón de las bestias difiere de la del hombre, tan sólo es por el más y el menos, que en absoluto cambia la naturaleza de las cosas», es postular indebidamente la homogeneidad y desconocer el «punto de desemejanza» (*Punkt der Ungleichartigkeit*) (V, 465). Animales máquina y animales racionales tan sólo son dos formas del uso precrítico del razona-

[23] Aristóteles, *De partibus animalium*, 639a20 [trad. esp. *Partes de los animales*, Madrid, Gredos, 2000].

[24] No podemos hacer nada más en filosofía, donde los «momentos» de verosimilitud no pueden cuantificarse como en matemática, ni medirse con respecto a la certeza, sino sólo «sopesarse según el efecto»; no hay lógica de los probables (*Logik*, IX, 82).

[25] «¿Las bestias son máquinas? Me parece que sus operaciones, los medios con que obran y su lenguaje de acción no permiten suponerlo; sería cerrar los ojos a la analogía» (Condillac, *Traité des animaux*, p. 685).

miento por analogía: o bien seguimos estando ciegos para la «igualdad de razón» (*paritas rationis*) que legitima la afirmación de una afinidad real, o bien postulamos una «igualdad de razón» que convierte esta afinidad en arbitraria. Pero, tanto en un caso como en el otro, olvidamos siempre la desemejanza visible –o la más visible– para postular imprudentemente la homogeneidad. Un hombre, dice Descartes, que nunca hubiese conocido más que a otros hombres y los autómatas fabricados por ellos, y fuese puesto de repente en presencia de animales negaría «la semejanza que hay entre algunas de (sus) acciones exteriores y las nuestras»; los clasificaría en seguida entre los autómatas superiores. Pero los animales no son fabricados en taller. El hombre sin prejuicios, ¿sería insensible a esta diferencia? Descartes previene la objeción: dejaría de lado, con todo derecho, este «punto de desemejanza», pues está seguro de la homogeneidad entre los productos naturales y los del arte divino[26]. Esto supone confesar que la teoría de los animales máquina sólo es sostenible si subsumimos el arte y la naturaleza bajo la misma «industria». Por el contrario (o del mismo modo), quien dota de razón a los animales o puebla de hombres los planetas olvida que el trabajo del castor no implica forzosamente finalidad consciente, ni la cualidad de ser racional la de hombre. «Según la analogía, tan sólo concluimos que hay seres racionales en la Luna y no hombres; en la analogía se requiere solamente la identidad de principio (*par ratio*)»[27]. La teleología desconoce aún el «punto de desemejanza» cuando concluye, a partir de la similitud entre productos naturales y obras de arte, la homogeneidad de su modo de producción (B 417) y asegura que Dios lleva a su perfección la industria humana: ¿por qué no habría de ser más bien el arte humano el que imitase a la naturaleza? «A partir de la causalidad de las cosas no podemos concluir mediante el entendimiento una causa del mundo de la misma especie, dotada de entendimiento, así como tampoco a partir de las obras de arte de las abejas su entendimiento; pues, del mismo modo que en las abejas la causalidad es de una especie muy inferior, igualmente puede ser aquí de una especie muy superior a la que reconocemos en el entendimiento» (*Rx* 6442).

Por tanto, tan sólo tendremos derecho a afirmar la pertenencia de dos contenidos a una naturaleza común tras haber tomado en consideración su desemejanza cualitativa. El ideal ya no es, como para Descartes, encontrar el suelo de homogeneidad más acá de la separación fáctica de los géneros[28], sino no olvidar nunca la diferencia en la homogeneidad; lo mismo sin la una que

[26] «Hay que considerar, como digo, qué juicio elevaría este hombre sobre los animales que hay entre nosotros, cuando los viese; principalmente si estuviese imbuido del conocimiento de Dios o, al menos, *hubiese notado en qué medida* toda la industria que usan los hombres en sus obras es *inferior* a la que la naturaleza hace aparecer en la composición de las plantas...» (Descartes, Cartas [a Reneri?], marzo de 1638, Pl., p. 1005). Volvemos a encontrar la misma ficción en Voltaire, Decimotercera *Lettre philosophique* [trad. esp. *Cartas filosóficas*, Barcelona, Altaza, 1993]; pero los ingenuos de Voltaire, descubriendo sucesivamente los vegetales y los animales, concluyen «un poder que no es explicable mediante mecánica alguna».

[27] *Rx* 3292. La misma frase en la *Logik* (IX, 133) comporta una negación y dice exactamente lo inverso, –lo cual contradice la nota del § 90 de la *KU*.

[28] «Todas las cosas pueden ser dispuestas en forma de series, no en cuanto las referimos a

sin la otra, *no habría entendimiento* (B 435). Confrontemos la nota del § 90 de la *KU* sobre la analogía con la primera *Regla para la dirección del espíritu*. Esta comienza igualmente con una condena de la analogía (las semejanzas superficiales –entre artes y ciencias– no son significativas), pero esta desconfianza respecto de la analogía cualitativa se basa en la certeza de que se ha accedido al campo de universalidad en cuyo interior las diferencias cualitativas dejan de ser pertinentes. Lo vemos con claridad desde el segundo párrafo: «En efecto, todas las ciencias no son más que la sabiduría humana, que permanece siempre una e idéntica a sí misma *por diferentes* que sean los objetos a los que se aplica, y de los que no recibe *más diversidad* que la luz del Sol de la variedad de las cosas que ilumina; no cabe, pues, contener el espíritu en cualesquiera restricciones que sea». Si la *mathesis*, como claramente indica esta primera frase, es el opuesto de la *Crítica*, la diferencia de actitud hacia la analogía es un signo inequívoco de ello. Descartes la condena por considerar tan sólo las semejanzas visibles, Kant la admite únicamente cuando tiene en cuenta las desemejanzas visibles. Después de todo, la ciencia de los límites, la preocupación constante por trazar fronteras tan sólo son formas de esta sensibilidad respecto de la desemejanza, –y la desconfianza hacia el razonamiento por analogía es el resultado de un pensamiento que, desde Locke, había minado las identificaciones conceptuales de la tradición. Uno de los temas favoritos de Locke consiste en que ciertos individuos difieren entre sí más que con otros que pertenecen a otras especies; establecía la exigencia de que al final podamos conocer con exactitud «cuándo precisamente una cosa deja de pertenecer a la especie de un caballo»[29]. Kant hereda esta desconfianza hacia la homogeneidad proclamada con precipitación. ¿Por qué, por ejemplo, la causalidad divina se parecería a la causalidad racional del hombre? «En los instintos de los animales encontramos pruebas de la sabiduría divina, no en la razón humana» (*Rx* 4353). Si la causalidad de Dios se encuentra tan alejada de la causalidad artesanal como la de la abeja o la del castor, ¿por qué no sería el zoomorfismo mejor modelo de su acción que el antropomorfismo?

En realidad, la ruina de la analogía prohíbe cualquier determinación, incluso ficticia, de lo suprasensible y parece que hace inevitable el dilema de Hume: o el sinsentido, o el contrasentido. La crítica que Hume lleva a cabo del teísmo (el antropologismo) y del abuso de la analogía es «irrefutable», piensa Kant, y bastaría para invalidar todas las tentativas tradicionales para determinar a Dios, incluso si se concediesen las pruebas de su existencia (*Proleg.*, IV, 356). ¿Cómo salvaguardar, desde entonces, sin comprometernos en las contradicciones del antropomorfismo, el vestigio de la metafísica especial que se requiere para «comprender» simbólicamente la racionalidad del mundo? Pensemos en el embarazo que confesaba d'Alembert al comienzo de la *Entrevista* con Diderot: «Confieso que resulta difícil admitir un Ser que exis-

algún género de ser, como hicieron los filósofos que las dividieron conforme a sus categorías...» (Descartes, Regla VI [trad. esp. *Reglas para la dirección del espíritu,* Madrid, Alianza, 1984]).

[29] Locke, *Essai,* III, cap. 3, § 13.

te en algún lugar y no corresponde a ningún punto del espacio, un Ser que es inextenso y ocupa lo extenso... un Ser de una naturaleza tan contradictoria. Pero otras oscuridades esperan a quien lo rechace...».

V KANT ACEPTA LA CRÍTICA DEL RAZONAMIENTO POR ANALOGÍA QUE LLEVA A CABO HUME

Volvamos a examinar la crítica de Hume. Dos principios la gobiernan:

- Principio de causalidad «*ad maximum*»: «la causa inferida debe ser estrictamente proporcional al efecto conocido». Principio que recuerda Kant en el *Único fundamento*[30], así como en la *KU*. «Sin el conocimiento completo del efecto no puedo concluir ningún concepto determinado de la causa suprema, que tan sólo puede encontrarse en el concepto de una inteligencia infinita en todos los respectos...» (V, 441, cf. V, 480). Los teólogos, según Hume, sólo se han arrogado el derecho de infringir este principio porque han infringido un segundo principio que podríamos llamar...

- Principio de la analogía rigurosa, y cuya transgresión se encuentra en el origen del antropomorfismo. – En la *Investigación*, Hume menciona la siguiente objeción del teólogo: «Si usted hubiese visto en la orílla del mar la huella de un pie humano, concluiría que por aquel camino pasó un hombre y que también dejó huellas de su otro pie, aunque se hayan borrado... ¿Por qué se niega usted entonces a admitir el mismo método de razonamiento con respecto al orden de la naturaleza?»[31]. A lo que responderemos: 1º que en este caso tengo derecho, ciertamente, a suponer en la causa más que aquello a lo que me autoriza el efecto observado; como esta huella es la de un pie humano, la causa es tal que debía haber otra huella que se borró; – 2º para suponer en Dios más de lo que únicamente me permite el efecto conocido, sería menester, por tanto, que el efecto y la presunta causa (el mundo y Dios) fuesen *de la misma especie o del mismo género* que un efecto y una causa observables y juntos en la experiencia; ahora bien, el mundo es un efecto singular que no podemos comprender bajo ninguna especie conocida, de manera que cualquier razonamiento que concluya una propiedad de su autor basándose en la semejanza con una causalidad observable es «evidentemente contrario a todas las reglas de la analogía». Para determinar el modo divino de causalidad, tan sólo tengo como único indicio «lo que me descubren algunas huellas borradas», que no presentan la suficiente semejanza con secuencias observadas como para que pueda poner en juego la analogía. Por tanto, no dispongo más que del principio de la estricta proporción entre el efecto observado y la presunta causa.

---

[30] Hume, *Enquête*, cap. II, p. 200 [trad. esp. *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Istmo, 2004]. Cf. *Einzig Beweis*, II, 160.
[31] Hume, *Enquête*, p. 198.

Kant recupera muy pronto este lenguaje. Cuando he hablado de una analogía entre la gravitación universal y las leyes que rigen el mundo de los espíritus, responde a Mendelssohn, que se había tomado demasiado en serio los *Träume*, se trataba «más bien de un ejemplo que mostraba hasta dónde podemos llegar, y sin ninguna contradicción, en las divagaciones filosóficas cuando faltan los datos y cómo, ante este problema, es preciso estipular qué se exige para su solución si no faltan los datos requeridos» (Carta del 8 de abril de 1766, X, 72). Si, para comprender la relación que pueda tener con el mundo de los espíritus o con cualquier ser suprasensible, nos vemos obligados a transferirle a lo que es por entero diferente del mundo determinaciones que tan sólo tienen sentido en lo sensible, no forjamos más que una «ficción heurística» sin valor. Kant nunca se echará atrás respecto de esta conclusión, –permanece fiel a los dos principios de Hume, pero no puede contentarse con ellos. El lenguaje teísta es injustificable, pero no es verdad, como pretende Hume, que no nos sirva para nada y que la formulación de Dios sea tan «inútil» como «incierta». «Aparte de que el curso ordinario de la naturaleza puede convencernos de que casi todo se regula por máximas y principios diferentes de los nuestros, además de esto, digo, es preciso que cualquier razonamiento que concluya a partir de las intenciones y proyectos de los hombres los de un Ser tan diferente y superior en tan alto grado parezca evidentemente contrario a todas las reglas de la analogía»[32]. Aceptemos la segunda parte de esta frase, pero no la primera, y le tomaremos la medida exacta a la dificultad que Kant estima resolver en los §§ 57 y 58 de los *Prolegómenos* (IV, 356 a 360). Si bien no tenemos derecho a determinar la relación del mundo con una inteligencia creadora, es un hecho, sin embargo, que suponemos en el mundo una «*Vernunftform*» y que la observación del curso de la naturaleza nos hace llamarlo «*vernunftmässig*». Ciertamente, esta palabra es equívoca: ¿conforme a una razón que lo gobernaría?, o, ¿conforme a la seguridad que tiene nuestra razón de orientarse siempre a través de un orden? Ambas son verdaderas, –y esto es lo que hemos de expresar: la *Naturforschung* determina un orden respecto del que tiene conciencia, al mismo tiempo, de no ser su autora. La crítica de Hume prohíbe formular esto, impidiéndome determinar –con todo derecho– una causa más allá de lo que autoriza el efecto, como si la prohibición de decir lo que no veo tuviese como contrapartida la de enunciar lo que me parece. Decir que el mundo me parece apropiado para el pleno ejercicio de la razón humana, conforme a *mi* razón, todavía no es prejuzgar respecto de su origen y pretender, o incluso sobrentender, que fue dispuesto por una razón divina. Y la relación tradicional de la obra con el obrero ya no tiene el mismo alcance según la pongamos en paralelo con: 1º la relación del orden del mundo *con el efecto de inteligibilidad* que suscita en mí, o 2º la relación del mundo *con la causa de la que sería efecto*. En este último caso, la analogía es un rodeo para determinar (fraudulentamente) un cuarto término incognoscible; en el otro, tan sólo es el comentario de una relación dada, cuyos dos términos son de igual modo

[32] *Ibid*, p. 201.

conocidos. Allí, no tengo ni siquiera derecho a hablar de dos series; aquí, están realmente presentes dos series y se hace legítima la analogía de proporcionalidad. Tampoco hay contradicción entre los *Prolegómenos* y el texto de la *KU* (V, 464) que reafirma la ausencia de cualquier género común entre el Ser supremo y el hombre en lo que concierne a su respectiva causalidad: «La naturaleza de la causa suprema sigue siéndome desconocida; comparo solamente su efecto, que conozco (el orden del mundo), y la conformidad de éste a la razón con los efectos, que conozco, de la razón humana, –y la llamo razón, por tanto, sin atribuirle por ello como propiedad lo que entiendo en el hombre con esta palabra» (*Proleg.*, IV, 360). Esta representación analógica que se le impone a todo hombre es muy diferente del razonamiento por analogía. ¿En qué consiste exactamente la diferencia?

VI Especificidad del simbolismo analógico

1. En lugar de determinar un ser situado *fuera del mundo*, tan sólo mencionamos este ser en la medida en que el mundo se pone con respecto a «él» como un todo; yo, que formo parte del mundo, adopto un «punto de vista» que me permite hablar de él como si pudiese ser contemplado desde fuera. Con ello, aprovecho la capacidad que tiene el ser racional para convertirse en espectador de su situación; del mismo modo que el sujeto en moral «tiene dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo (*sich selbst betrachten*)» (*Grundl.*, IV, 452). Hablar de una «causa suprema» comporta tan sólo sobrentender que con respecto al mundo es pensable un «punto de vista» semejante, de igual modo que es pensable con respecto al sujeto el «punto de vista» de la autonomía; escribir que el mundo es, con relación a su «principio = X», lo que el barco es al ingeniero y el reloj al relojero (*Proleg.*, IV, 357) no significa, de ninguna manera, humanizar un principio que se proclama incognoscible, sino tomar idealmente con respecto *al mundo* la distancia que permite hablar de él como de un objeto mundano, barco o reloj. Cuando nombro al «Ser supremo», no se trata entonces en ninguna medida de Dios: «nos permitimos un antropomorfismo simbólico que, en efecto, sólo concierne al lenguaje y no al objeto mismo» (IV, 357)... «con ello, nos cuidamos no de utilizar la propiedad de la razón para pensar a Dios, sino para pensar el mundo como es preciso para tener con relación a él el mayor uso posible de la razón según un principio» (IV, 359).

2. Se observará que esto no impide que haya un mal uso de la analogía, incluso de palabra, pues le atribuyo –o finjo atribuirle– al «ser fuera del mundo = X» una propiedad (la causalidad racional) que sólo tiene sentido en lo sensible; esto comporta además que no se tenga en cuenta la desemejanza entre dos términos heterogéneos y que se transfiera de uno a otro un signo de diferencia específica. Es cierto que el lenguaje empleado sería injustificable si la relación de causa a efecto tan sólo tuviese sentido *por la experiencia* (si sólo

fuese, como para Hume, la conjunción repetida de dos contenidos). Pero no ocurre así: como cualquier categoría, si la causalidad tiene tan sólo uso empírico, conserva, como sabemos, un sentido trascendental independiente de este uso. Por eso es por lo que no resulta absurdo aplicar metafóricamente la «mera categoría» de causalidad a la relación entre el «ser suprasensible = X» y el mundo sensible: «estos predicados (sustancia, causa, etc.) son simples categorías que no proporcionan un concepto determinado de él, pero, *precisamente por eso* (*eben dadurch*), no se limita a las condiciones de la sensibilidad» (IV, 358)... «El concepto de razón es aquí una mera categoría, a saber, el concepto de causa, que no tiene nada que ver con la sensibilidad» (*ibid.*, nota). Aisladas de la sensibilidad, las categorías no son aplicables a ningún objeto (B 208 y 447): no tienen *uso* alguno. Lo cual no quiere decir que no sirvan para nada. Queda en ellas «la forma pura del uso del entendimiento» (en el caso de la causalidad, la posición, en abstracto, de B por A) que permite tematizar ahora la «forma racional» del mundo en su conjunto (*Weltganze*) refiriéndolo a un «principio» que lo habría creado, –sin que, con ello, crea conocer nada de él. – Sin embargo, ¿no amenaza esta retórica con engañarnos y con hacer que nos deslicemos de nuevo a la ilusión del conocimiento analógico? – No, puesto que este estilo figurado tan sólo viene posibilitado por la crítica del uso de las categorías; una vez determinados los límites de su sentido objetivo, podemos referirnos sin peligro a su sentido trascendental para apuntar a significaciones no objetivas, cuyo carácter no objetivo además es recordado por ello mismo. Considerar la causalidad como *ejemplo* de un concepto no viene a ser lo mismo que asignarla como *predicado* de un objeto[33]. Aquí, aplico la relación causal y le otorgo un sentido; allí, aprovecho que la significación «causalidad», aunque indefinible y, propiamente hablando, inimaginable fuera de la experiencia, tampoco es un sinsentido. La imposibilidad de conocer queda estipulada, pues, en el permiso para comprender. Puesto que la causalidad intramundana se ha convertido en homónima de la «causalidad del mundo», no corremos ningún riesgo, en adelante, «de considerar lo semejante no como semejante, sino como el objeto al que se asemeja»[34]: la semejanza tan sólo tiene sentido por la diferencia. «Precisamente por el hecho (*eben darin*) de que sólo podamos pensar la causalidad divina por analogía con un entendimiento –facultad que encontramos solamente en el hombre en cuanto sometido a condiciones sensibles–, queda prohibido atribuirle este entendimiento en sentido propio» (*KU*, V, 465). El escepticismo de Hume, que hacía de *incognoscible* el sinónimo de *inefable*, todavía era dogmático, –y esto que es menester llamar «imaginario» (la posibilidad de adoptar un «punto de vista» sin pretender con ello desvelar lo invisible y darle forma sensible) nace de la destrucción crítica del dogmatismo.

---

33 Cf. *Religion*, VI, 65, nota [trad. esp. *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Madrid, Alianza, 1986].
34 Platón, *République*, V, 476 c [trad. esp. *La república,* en *Diálogos, V. 4,* Madrid, Gredos, 2003].

VII Que no es preciso ver en el simbolismo analógico una concesión a la teología tradicional

Por tanto, dejamos escapar lo esencial del simbolismo analógico presentándolo como un retorno discreto a la tradición o como una concesión de Kant al teísmo. Según Gottfried Martin, las nociones de causa y de sustancia, aplicadas a Dios «*per analogiam*», serían significaciones derivadas con respecto a las mismas categorías entendidas como significaciones originales, de manera que atenuando la equivocidad Kant no haría más que «volver a los viejos caminos de la analogía» («*auf die alten Gedankengänge der Analogie zurückgreift*»)[35]. Nos parece, por el contrario, que el «antropomorfismo sutil»[36] acusa la imposibilidad del conocimiento de Dios, lejos de atenuarla, –e incluso la imposibilidad de darle un sentido, *por vía teorética*. Con ello, Kant va más lejos incluso que Hume: no habría escrito la decimosegunda parte de los *Diálogos*, donde erraríamos si viésemos una precaución del autor. Filón no se bate en retirada cuando le ruega a Cleante «que no se engañe sobre sus intenciones»: la precariedad del teísmo especulativo no impide que el «artificio inexplicable» de la naturaleza revele un designio y no signifique, por tanto, ningún atentado contra la fe[37]. «No podemos servirnos de principios de asociación para conocer el mundo como un efecto de la actividad divina, menos aún para conocer a Dios como la causa del mundo, pero siempre podemos pensar negativamente a Dios como la causa de los principios. En este sentido es válido el teísmo»[38]. Entiéndase: todavía no es «simbólico». Para Hume, Dios tan sólo es amenazado por las argucias de los teólogos, pero a Galeno se le revelaba en la estructura del cuerpo humano. Por tanto, arruinando el antropomorfismo de las religiones, no hemos condenado al Dios antropomórfico: incognoscible, sigue siendo visible; no susceptible de prueba, no por ello deja de ser tan altamente probable que es locura negarlo. «Visible», «probable»: reconocemos aquí el lenguaje con el que lo suprasensible no es justiciable; la «fe doctrinal» de Kant rechaza como desprovistos de sentido los indicios teóricos a los que según Hume sigue recurriendo la fe. – Resulta difícil compartir aún la opinión de Krüger, cuando afirma que Kant estima salvar el teísmo contra el escepticismo de Hume[39]. Si éste hubiese sido el proyecto de Kant, habría sido menos radical que Hume en su crítica de la físico-teología. Ahora bien, no lo es en absoluto: las pruebas del teísmo dogmático son tan maltratadas en la *Crítica* como en los *Diálogos*[40]. Si Kant reintroduce un teísmo «simbólico», es porque considera que el teísmo dogmático

[35] Cf. Gottfried Martin, *Problem der Principienlehre*, Kantstudien, Band 52, Heft 2, pp. 179-81.
[36] Encontramos la expresión en la *Metafísica* de Baumgarten, mencionada peyorativamente: «El antropomorfismo grosero es el error de quienes le atribuyen a Dios una figura, por ejemplo humana; el antropomorfismo sutil, el error de quienes le atribuyen a Dios las imperfecciones de las cosas finitas (de los hombres)» (§ 848).
[37] Hume, *Dialogues*, Duodécima parte, pp. 167-8.
[38] Deleuze, *Empirismo et subjectivité*, p. 77 [trad. esp. *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1996].
[39] Krüger, *op. cit.*, p. 193.
[40] *Proleg.*, IV, 360. Cf. *Rx* 6038.

queda definitivamente fuera de juego y que la analogía, tal como la redefine, hace imposible cualquier regreso más acá de Hume. Dios ya no se prueba por sus obras: lo que *me parece* divino es el orden de la naturaleza.

¿Por qué, se preguntará aún, usar una imagen teológica que tan sólo es comprensible mediante la destrucción de la teología? Esta imagen nos indica –y es la única que lo hace– *cómo no debemos comprender* la racionalidad de la naturaleza. Mientras que el teísmo dogmático era una solución perezosa, el teísmo simbólico eliminará cualquier «*Deux ex machina*». «Ya se encuentre la causa de los seres orgánicos en el mundo o fuera de él, tenemos o bien que renunciar a cualquier determinación de su causa, o bien concebir para ello un ser inteligente; en absoluto porque consideremos imposible semejante efecto a partir de una causa diferente, sino porque para suponer el fundamento de una causa diferente sin recurrir a las causas finales nos veríamos obligados a inventar una fuerza fundamental» (*Teleol. Prinz.*, VIII, 182). El «entendimiento divino», conservado como cláusula de estilo, nos salva de las hipótesis sobre la génesis y las cosmogonías fantásticas. Es el único servicio que todavía presta el concepto de Dios en cuanto esquema de la unidad sistemática. – Para recurrir al «antropomorfismo sutil», teníamos que haber roto con toda forma de antropomorfismo y ser capaces de escribir: «Dios es grande; esto no significa nada más que: en qué medida somos pequeños nosotros» (*Rx* 4267). Cuando Kant escribe todavía: «El teísmo no es una afirmación dogmática, es una hipótesis necesaria de la razón en completo acuerdo consigo misma» (*Rx* 6038), no le hagamos decir que hay una forma de ser teóricamente teísta sin ser dogmático; hay que entender que el Dios teórico queda tan vacío de su contenido, que sin peligro puede servir de metáfora.

VIII QUE ENCIERRA, NO OBSTANTE, UNA REHABILITACIÓN DE LA FINALIDAD

Eliminado cualquier malentendido sobre este punto, hay que señalar, no obstante, que el lenguaje que autoriza el simbolismo analógico modifica sensiblemente la noción de «unidad de la naturaleza». Desde el momento en que no supone en Idea una causa del mundo, sino un «autor» del mundo, Kant hace más que encontrar el equivalente del Dios precrítico, entendido como lugar de conexión de las esencias. No es tanto el *nexus* «meramente mecánico o físico» que garantiza «el Ser fuera del mundo = X», sino sobre todo el *nexus finalis*. Cuando queremos mostrar la legitimidad del simbolismo, acudimos a los hechos teleológicos más bien que a la unidad de las leyes mecánicas, en vista de la cual, sin embargo, parecía haberse forjado el simbolismo. Resulta difícil, ciertamente, decir si es el simbolismo el que ha puesto en primer plano la teología o si es la atención que Kant le presta a los hechos de finalidad la que le conduce al simbolismo. Arriba, la lectura de las *Reflexionen* nos dejaba en la indecisión. Aquí, leemos: «No podemos probar que este mundo sea el mejor por medio de la experiencia; no podemos concluir, por tanto, la perfección suprema del autor. Debemos suponerla como principio

para concluir aquello. Sin embargo, esta proposición es justificada *a continuación* por la experiencia, particularmente por la teleología» (*Rx* 6137). Pero además: «Podemos preguntar dónde comienza el orden de la naturaleza, no del mundo en su totalidad, sino de una clase particular de cosas, por ejemplo, el orden de la disposición de la tierra o la producción de cada animal. *Finalmente*, podemos preguntar: ¿cómo representarse en general el comienzo del orden natural?»[41]. Como quiera que sea, lo cierto es que el instrumento necesario para la comprensión de la unidad sistemática desvela *la finalidad*, cuando le pedíamos tan sólo que garantizara *el orden*. En el Apéndice a la Dialéctica, todos los ejemplos son extraídos de los hechos orgánicos, una vez que se ha establecido la necesidad de la analogía técnica. La unidad de la naturaleza, de la que tan sólo se había tratado hasta aquí (el equivalente del *Primer principio* de 1763), se borra ante «*la mayor* unidad sistemática», «la unidad formal suprema» en cuyo nombre podemos vincular las cosas según leyes teleológicas. Por tanto, por ficticio que sea el fundamento por analogía, no deja con ello de ser suficiente para revalorizar las causas finales en el nivel de la experiencia. La situación es, pues, menos sencilla de lo que parecía. Hemos podido describir el Ideal trascendental como un compromiso entre la restricción de la razón teórica al uso empírico y la exigencia de totalidad sistemática. Pero el esquema de la causalidad racional, por inofensivo y retórico que sea, reintroduce el *páthos* de la producción técnica. No podemos pensar el mundo como totalidad sistemática sin la referencia de la obra al obrero; desde entonces, el modelo de la finalidad consciente cobra una importancia que hasta aquí no tenía en la obra de Kant.

Leíamos en el *Único fundamento*: «Perfectamente podemos representarnos, por analogía con las acciones humanas, cómo un ser puede ser la causa de algo real, pero jamás cómo contiene el fundamento de la posibilidad interna de otras cosas, como si este pensamiento fuese demasiado alto para que una criatura pueda alcanzarlo» (*Einzig B.*, II, 152-3). Resulta ahora que «la analogía con las acciones humanas» se ha convertido en la única representación posible del orden natural: la única significación teórica que conserva el concepto de Dios; el escrito de 1763 proscribía precisamente esto o, al menos, lo relegaba a un segundo plano. Pues si la unidad del organismo nos «forzaba» entonces a hablar de un «orden artístico», este no dejaba de constituir una excepción embarazosa a la unidad necesaria de las leyes. Y esta concesión a la teología dogmática, que se realiza de mala gana, se abastecía de dos reservas: nunca atribuir al orden artístico los fenómenos (simetría de los cristales de nieve) que pueden explicarse como efectos de leyes generales (*Einzig B.*, II, 114), –nunca renunciar a la explicación por las leyes generales antes de haber mostrado claramente su imposibilidad (II, 136). Actuar de otro modo es

[41] Frase difícilmente justificable: tan sólo podemos hablar de «comienzo» en los fenómenos. Hemos de entender, por tanto: teniendo la organización, en un cuerpo organizado, un comienzo mundano, podemos extender por extrapolación la pregunta por el comienzo al orden de la naturaleza en su conjunto. Pero este procedimiento es aún sofístico: nos hace pasar *sin motivo válido* de la causalidad fenoménica a la causalidad inteligible, y la analogía vuelve a convertirse en dogmática.

«imponerle trabas al estudio de la naturaleza». En la *Crítica* el tono ha cambiado un poco. Si bien Kant continúa condenando enérgicamente el recurso a la finalidad artística a modo de explicación, ya no considera la unidad final como un mal menor, sino como una suposición «que nunca puede dañar en el estudio de la naturaleza». Es cierto que el hecho de que la Tierra esté achatada en forma de esferoide, a pesar de las ventajas que procura, es perfectamente explicable «por el equilibrio de la masa terrestre, fluida en otro tiempo» (B 452); pero, ¿se habría descubierto esto si la hipótesis de una disposición sabia no nos hubiese puesto al comienzo sobre la pista? Sigue siendo cierto que no debemos apelar a los decretos especiales del Creador para ahorrarnos la investigación físico-mecánica; sin embargo, la físico-mecánica ya no es la regla con respecto a la cual el orden artístico es una excepción: orden «natural» y orden artístico deben quedar comprendidos en «una *finalidad* según las leyes universales de la naturaleza» (B 455). Mejor: dar prueba de su competencia incumbe ahora al mecanicismo, y no al finalismo. El anatomista que le ha atribuido con demasiada premura un fin a un órgano quedará libre para reconocer al respecto un *nexus* mecánico en lugar de una disposición final, pero sin que jamás se pueda «probar que una disposición de la naturaleza, sea cual sea, no tiene absolutamente ningún fin» (B 453). Por último, allí donde encontramos indicios de la unidad sistemática *y final*, «debe ser indiferente que digamos: Dios lo ha querido sabiamente así, o: la naturaleza lo ha ordenado sabiamente así»[42]. Estas dos fórmulas no eran consideradas equivalentes en 1763: una remitía a un Dios antropomórfico, más próximo al demiurgo griego que al Creador; sólo la otra era aceptable por parte del sabio. Parece así que el autor intente aplicar uno sobre el otro dos vocabularios diferentes, más bien que conciliarlos, –como si la finalidad que se ha convertido en imaginaria o «formal» ya no amenazase con evocar la de los apologetas.

IX Consecuencias. El organismo deja de ser una excepción paradójica y Dios recobra clandestinamente su papel

Ahora bien, esta transformación tiene importancia en lo que concierne a la «biología» en vías de formación. Hasta aquí, el organismo constituía un obstáculo epistemológico; se convierte ahora en el mejor ejemplo de esta finalidad irreal que debemos admitir para comprender la entera racionalidad de la naturaleza. – En 1763, la posición de Kant era intermedia entre dos partidos extremos. Por una parte, desconfianza hacia la ontogénesis mecanicista de Buffon y Maupertuis (las moléculas orgánicas «o bien son tan incomprensibles como la cosa misma, o bien son ficciones por entero arbitrarias»); por otra parte, empero, rechazo aún más categórico de cualquier recurso a causas «sobrenaturales», incluso en ausencia de una explicación mecánica (*Einzig B.*, II, 115). ¿Con qué derecho hablaríamos, entonces, de un «orden artístico» a propósito del animal o el vegetal? Parece que la expresión revista sobre todo

[42] B 460.

una confesión de ignorancia, muy corriente en la época, y recuerde simplemente que la formación de una brizna de hierba no obedece tan sólo, como la de los planetas, a las leyes generales de las fuerzas motrices[43]. Debemos conceder, sin duda, que en el mundo hay seres inmateriales que se determinan «según su arbitrio», pero el hecho de que puedan utilizar la materia como útil (*órganon*) sigue siendo un enigma: «El principio de la vida (la naturaleza espiritual), que no conocemos, pero que presumimos, nunca puede pensarse de modo positivo, pues nuestras sensaciones no nos ofrecen ningún *datum* para ello, y para pensar algo tan diferente de todo lo sensible debemos emplear negaciones» (*Träume*, II, 351). El naturalista debe conservar la intención, para toda prescripción positiva, de encontrar, en la medida de lo posible, «el orden natural que rige los fenómenos orgánicos, como todos los demás» (*Einzig B.*, II 136). Sin embargo, Kant reconoce, siempre en los *Träume*, que la relación del principio vital con la materia es contingente («*zufällig*» opuesto a «*natürlich*») y que se apoya en «una disposición divina particular». Tras haberse burlado de los principios inmateriales, confiesa, no obstante, que la elección entre el animismo de Stahl y el mecanicismo de Boerhaave resulta difícil: «Estoy persuadido, sin embargo, de que quien prefiere explicar orgánicamente las modificaciones en el animal se encuentra a menudo más próximo a la verdad que Hofman, Boerhaave y otros que hacen nacer las fuerzas inmateriales del concepto (de las fuerzas) y se atienen por ello a los principios mecánicos, siguiendo así un método filosófico que incurre, muy a menudo, en falta... pero que es el único método de aplicación útil para la ciencia» (*Träume*, II, 331). Advirtamos que son los mismos nombres (Stahl y Boerhaave) que mencionará Auguste Comte cuando comente, en la lección 40, las dificultades que halló la biología para constituirse como ciencia: «... ha oscilado incesantemente entre la metafísica, que se esforzaba por retenerla, y la física, que tendía a absorberla; entre el espíritu de Stahl y el espíritu de Boerhaave»[44]. Cuando se trata de cuerpos organizados, ¿tan sólo tenemos elección entre hipótesis incontrolables y explicaciones reduccionistas?

La solución se encuentra a la vista, si la finalidad técnica, en lugar de ser considerada sólo como un modo de explicación insatisfactorio, aunque inevi-

---

[43] «La posición de los círculos unos con respecto a otros, la concordancia en la dirección, la excentricidad, todo esto puede ser reducido a las causas mecánicas más simples y podemos esperar firmemente su descubrimiento, porque sus principios son los más fáciles y distintos. Pero desde el momento en que se trata de la menor planta o el menor insecto, ¿podemos alardear de semejantes ventajas? Podemos decir: ¿dadme materia, os mostraré cómo puede ser producida una oruga? ¿No nos vemos, aquí, desde el primer paso, hundidos en la ignorancia respecto de la verdadera naturaleza del objeto y en la complejidad de lo múltiple que encontramos en él? Que nadie se sorprenda, pues, si me permito decir: conoceremos la formación de todos los cuerpos celestes, la causa de sus movimientos, brevemente el origen de toda la constitución presente del mundo, antes de conocer distinta y enteramente la producción de una sola hierba o de una sola oruga por medio de principios mecánicos» (*Th. Himmels*, I, 230). El tema no tiene nada de original en la época. «El gran Descartes», decía Réaumur, «prejuzgó menos respecto de las fuerzas de su genio cuando emprendió explicar la formación del universo que cuando intentó explicar la formación del hombre».

[44] Adviértase, con Adickes, que es Stahl (y no Lavoisier) quien representa a la química entre los grandes fundadores, en el Prólogo a la *Crítica*.

table, se convierte en un símbolo necesario de la comprensión racional. Al igual que antes, no tengo derecho a referirme a una causalidad demiúrgica para *explicar* un fenómeno orgánico, pero cuando se trata de *comprender su posibilidad* –y Kant, en 1785, distinguirá expresamente entre ambas tareas[45]–, tenemos el deber de recurrir a la analogía técnica. El organismo encuentra entonces un lugar y un estatuto en el pensamiento kantiano: no ya excepción enojosa que toleramos a falta de poder reintegrarla en «el orden natural», sino el mejor ejemplo, por el contrario, de la utilidad de una finalidad simbólica. No hay, en Kant, un cambio de actitud con respecto a lo biológico, sino un desplazamiento de la aclaración, que no se ha señalado de modo suficiente. Cuando Meyerson (entre otros muchos) escribe: «la evidencia de la finalidad para el ser organizado le pareció (a Kant) hasta tal punto abrumadora que consideró radicalmente insoluble el problema causal»[46], la opinión que expresa sólo es válida para el precriticismo. Desde que la finalidad indica la conformidad aparente a un fin (*Zweckmässigkeit*) y no ya una causalidad mágica (*Zwecktätigkeit*)[47], la insolubilidad del problema causal ya no aparece como una dificultad; la «finalidad» ya no es una solución desesperada, sino un instrumento de comprensión cuyo empleo legitima el estatuto de nuestro conocimiento. Renunciar a él no sólo es resignarse a no comprender nada del hecho orgánico, es incluso «burlarse de la razón», leemos en un texto de 1787: «El principio de la finalidad en la constitución de las criaturas orgánicas y particularmente vivas es para la razón lo que para ella es el principio de las causas productivas con relación a todos los cambios en el mundo. Cuando consideramos como desprovista de fin cualquier parte de una criatura que se adhiere con constancia a un género, es como si admitiésemos que en el mundo se ha producido algo sin causa» (XXIII, 75). Hablar de un organismo *como* de una obra de arte es respetar simplemente su especificidad, y darle un estatuto filosófico a la exigencia que formuló Buffon en un texto en que esbozaba la idea de correlato neuro-hormonal: «En los cuerpos organizados residen fuerzas interiores que en absoluto siguen las leyes de la mecánica grosera que hemos imaginado y a la que quisiéramos reducirlo todo». Preferimos desterrar estas fuerzas, antes bien que dar cuenta de los hechos. Tomemos el ejemplo de los antiguos, que «veían mejor la naturaleza tal como es: para ellos, una simpatía, una correspondencia singular tan sólo era un fenómeno, y para nosotros, desde que no podemos referirla a nuestras pretendidas leyes del movimiento, una paradoja»[48]. Si ha habido evolución del pensamiento de Kant con respecto al viviente, es en la medida en que el organismo, de *paradoja*, se convierte para él en *fenómeno* (en el sentido de Buffon).

45 «Mi intención ahora tan sólo es determinar con exactitud el concepto de raza, si las hay en el género humano; la explicación del origen de las razas realmente dadas, a las que con derecho hemos de dar este nombre, tan sólo es obra accesoria, respecto de la cual puede pensarse lo que se quiera» (*Bestimmung*, VIII, 91).

46 Meyerson, *Identité et réalité*, p. 355 [trad. esp. *Identidad y realidad*, Madrid, Reus, 1929].

47 Cf. N. Hartmann, *Ph. der Natur*, p. 233 y ss. [trad. esp. *Filosofía de la naturaleza*, en *Ontología*, *V. 4*, México, FCE, 1986, 2ª ed.].

48 Buffon, *Morceaux choisis* (Gallimard), p. 316.

Se preguntará, no obstante, si la finalidad técnica ficticia, pero necesaria, no sigue mereciendo la desconfianza que manifestaba Kant en 1763 hacia el «orden artístico». El anatomista está ahora en su perfecto derecho para confiar en la finalidad; pero si su invocación ya no es sinónimo de «razón perezosa», ¿no abre siempre la puerta a las extravagancias? Johnston, un médico inglés que cita Kant (XV, 949), describe los ganglios nerviosos como un sistema de interrupción entre las órdenes cerebrales y el movimiento de los órganos; favor de Dios, exclamaba, la humanidad se extinguiría rápidamente si el hombre, en el mínimo instante de depresión, tuviese el poder de detener el movimiento del corazón. La fisiología del sistema vegetativo no gana nada al ilustrar una teleología fantástica; pero ésta, ¿no se hace tolerable, si es cierto que al mecanicismo le corresponde mostrar que un órgano se encuentra desprovisto de fin? Integrando en el edificio crítico la idea de una unidad sistemática de la naturaleza, Kant parece aproximarse finalmente a una cosmología tecnológica al estilo de Reimarus, –la misma a la que en 1763 oponía respetuosa, pero expresamente su propia tentativa. En el Apéndice, el deslizamiento de la unidad sistemática a la unidad final sigue siendo ambiguo y está mal justificado. Que el todo de la naturaleza forme un sistema: esta presuposición, después de todo, debería bastar; aparecería claramente como una ficción útil. Pero que el todo de la naturaleza, para ser pensado como sistema, requiera el esquema tecnológico, es una presuposición suplementaria –incluso si resulta estructuralmente indispensable– que hace resurgir la idea de una demiurgia al menos imaginable. Tras la lectura de las últimas páginas de la *Dialéctica Trascendental*, no podemos evitar el sentimiento de que la teleología termina por prevalecer sobre el simbolismo, –que el neo-finalismo de Kant vuelve a conducir de hecho a explicaciones teleológicas o, al menos, no permite «criticarlas». Vemos por qué el «*nexus finalis*» no puede ser considerado como constitutivo, pero vemos mejor que, en la práctica, amenaza con convertirse en tal. Puesto que la comprensión teórica de la naturaleza nos obliga a utilizar un esquema nacido de la razón técnica, ¿no hay un punto ideal en que producción humana y producción natural terminen por confundirse?

Nos veremos llevados a creerlo, si ya no nos contentamos con adoptar un punto de vista desde el que podamos «comprender el mundo como un todo perfecto» (B 446), sino que comprendemos el principio de unidad, como recomienda Kant, «según la analogía con una sustancia real», –por definición incognoscible, pero lo suficientemente consistente como para que el químico tenga la certeza, cuando retrotrae todas las sales a los ácidos y los alcalinos, de dar un paso más en el sentido de la naturaleza. Esta suposición «teleológica» viene a decir que las conceptualizaciones, agudizándose, encuentran una organización previa: esta exigencia no tiene nada de exorbitante. Pero significa también que «el Espíritu de la naturaleza es un espíritu escondido»: el Apéndice a la *Dialéctica*, privilegiando lo orgánico como ejemplo de elección de la unidad sistemática, indica la posibilidad de una interpretación de los reinos de la naturaleza como otros tantos ciclos de la explicación del concepto.

Ciertamente, el principio de unidad todavía no es más que «problemático» y no «dado», «lógico» y no «trascendental»; pero bastará con sustraer la lógica a su «abstracción» para que esta distinción se vuelva ella misma abstracta. «Debe resultaros indiferente escuchar decir: Dios lo ha querido sabiamente así, –o la Naturaleza lo ha ordenado sabiamente así»: la «*Naturphilosophie*» no hará más que comentar y ampliar este «*Deus sive Natura*». El deslizamiento de la analogía simbólica a la identificación vivida, después a la identificación efectiva y a las metamorfosis del absoluto resulta fácil. Último avatar del Dios clásico, el Ideal trascendental esquematizado es el germen abstracto (pero, para Hegel, ¿no hay aquí un pleonasmo?) de los saberes absolutos: «Dios» ya no es Dios más que nominalmente, sin duda, y ha sido liberado de la fabulación religiosa, pero precisamente era necesario que el Ser supremo resultase laicizado de este modo para que a continuación fuesen divinizadas la Historia, la Vida y la Naturaleza. En resumen, el Apéndice a la *Dialéctica* tan sólo es la transición entre dos edades de la metafísica; el «antropomorfismo sutil» significa entonces que ha quedado salvaguardado el núcleo de la teología racional cristiana, que permitirá la expansión del saber absoluto. ¿Cuál? Nos parece que todo se juega en la nota –en apariencia anodina– del § 58 de los *Prolegómenos*: comparo el orden del mundo y su racionalidad «con los efectos, que conozco, de la razón humana, –y la llamo razón, por tanto, sin atribuirle por ello como propiedad lo que entiendo en el hombre con esta palabra» (IV, 360). Demasiado humana como para darle un rostro a Dios, demasiado abstracta como para no ser ya monopolio del hombre, esta «razón» flotante entre el cielo y la tierra asume a la perfección el papel que Hegel, al comienzo de la *Filosofía de la historia*, le asigna a la investigación filosófica: «eliminar el azar». El Dios teórico se reduce hasta ser tan sólo un lenguaje (*nur eine Sprache*), pero este murmullo basta para tranquilizar al naturalista y prevenir contra el escepticismo del profano en cuanto al valor de las clasificaciones. La teología racional está muerta, sin duda, pero su fantasma sigue siendo útil. Hasta tal punto que Kant debe confesar que hay una forma no sólo inevitable, sino indispensable de la apariencia trascendental: todas las líneas de dirección que siguen las reglas del entendimiento «parecen partir de un objeto situado fuera del campo del conocimiento empírico posible», pero «esta ilusión, a la que podemos impedir, no obstante, causar equívoco, no es menos inevitablemente necesaria si, además de los objetos que están ante nuestros ojos, queremos ver al mismo tiempo los que se encuentran lejos, detrás nuestro» (B 428). Así, el lugar de Dios queda vacío, pero no es desanudada la complicidad ancestral gracias a la cual, decía Hume, «nuestras concepciones van al mismo paso que las demás obras de la Naturaleza». La obra crítica habría podido acabar aquí, y Kant pasar sin demora, como le rogaban, a su metafísica. Aparte de este vestigio teológico, la metafísica clásica estaba destruida.

X Por tanto, la teología todavía no ha sido íntegramente criticada

Ahora bien, no ocurre así. Entre 1787 y 1789 va a nacer un «escrúpulo crítico», cuyas huellas no conserva la *Correspondencia*, pero que aparece con evidencia cuando comparamos el Apéndice a la *Dialéctica* (reeditado en 1787) con la Primera introducción a la *KU* (escrita en 1789). Al enviar este texto a Beck, Kant lo resumiría así: «Lo esencial del prólogo trata sobre esta presuposición particular y extraña de nuestra razón: que la Naturaleza, en la multiplicidad de sus productos, ha consentido –por así decir voluntariamente y con vistas a nuestra facultad de comprensión– en acomodarse a los límites de nuestra facultad de juzgar por la simplicidad y unidad descifrables de sus leyes, presentando la infinita diversidad de sus especies según una ley determinada de continuidad que hace posible su unificación bajo un pequeño número de conceptos genéricos; no que conozcamos esta finalidad como necesaria en sí, sino que tenemos necesidad de ella y estamos igualmente legitimados para admitirla *a priori* y utilizarla tan lejos como sea posible» (Carta a Beck, 18 de agosto de 1793, XI, 441). ¿Por qué la presuposición, que justificaba todo el Apéndice a la *Dialéctica*, se ha convertido en «extraña»? ¿Por qué sorprenderse de un *a priori* que la *Crítica* y los *Prolegómenos* habían normalizado ampliamente, si no es porque Kant tuvo conciencia de que la metafísica no estaba enteramente muerta y de que la teología había sido integrada más bien que «criticada»? Hipótesis arbitraria, se dirá. Entonces, que se explique por qué la Primera introducción es una nueva versión del Apéndice y por qué intenta darle una formulación trascendental original –más acá del esquema de la analogía técnica– a la acomodación de la Naturaleza a nuestra «facultad de comprensión». Por último, por qué titula Kant *Über Philosophie überhaupt* lo que podría parecer la reglamentación de un punto de detalle.

Durante mucho tiempo, se prefirió negar contra la evidencia la autenticidad de la Primera introducción. Este escrúpulo erudito era muy cómodo: a este precio, la *Crítica del Juicio* se convertía, tras la *Dialéctica Trascendental*, en un segundo «*addendum*» a la Analítica, en el que Kant juzgó conveniente reunir algunas opiniones sobre el sentimiento de lo bello y (sin gran preocupación por la coherencia) sobre la especificidad del viviente. El hecho de que la Primera introducción retome el final de la *Dialéctica* nos parece, por el contrario, fundamental: indica que al final de ésta, la metafísica clásica no estaba enteramente destruida o al menos que la *Crítica* no había encontrado todavía su equilibrio. – ¿Hubo, pues, una «revolución en la revolución» copernicana? Dejemos aquí la revolución copernicana. Kant se hubiese sorprendido mucho de que se hiciese de esta metáfora pedagógica el emblema de la obra crítica. Si hubo revolución, hay que reinscribirla en el diálogo ininterrumpido de Kant con la tradición: una buena parte de las *Reflexionen* consiste en un comentario inflexible («una repetición», se dice hoy) de los manuales de Baumgarten y Eberhard. Kant arreglaba cuentas con ellos; no posaba para la leyenda. Para él, la *Crítica* designaba ante todo la distancia que se tomó para

juzgarlos, y su metafísica le parecía más difícil de desarraigar que a los venideros apologetas del milagro copernicano. En este contexto debemos situar la autocrítica implícita en 1789: hay que hacer comprensible y sobre todo normal la Apariencia trascendental, extrañamente beneficiosa, que se admite todavía en 1787; hay que investigar si el Dios-arquitecto que, tal como un jesuita de los «Provinciales», concedemos «en Idea», no enmascara una instancia trascendental ignorada. Por radical que haya sido, la *Crítica de la razón pura* se deslizó demasiado pronto hacia la teología. Este es el significado de la *Crítica del Juicio.*

Segunda Parte

Nacimiento de los temas

Capítulo IX

La fragmentación de la finalidad técnica

a) La formación del concepto de viviente

Pocos hay que, si se les preguntase qué es lo que entienden cuando hablan de la vida, no lo considerasen como una afrenta.

Locke, *Essais*, III, cap. 10.

¿Por qué se han reunido finalidad estética y finalidad orgánica bajo la rúbrica del juicio reflexionante, si en 1787 Kant no parecía pensar aún en ello, mientras creía preparar una *Crítica del gusto*? Esta cuestión, que preocupó a los editores[1], no encierra un problema de pura erudición. Para alumbrar la idea de confrontar, en el interior de la misma obra, dos regiones de la experiencia a primera vista tan distantes era preciso haber revisado de arriba abajo la noción de finalidad. Cuando Kant evoca la finalidad (hasta 1787 aproximadamente), le vemos dirigirse a la que es su forma más tradicional: el mundo debe ser pensado como si se tratase de un producto fabricado y tenemos el derecho y el deber de imaginar a Dios sólo bajo el aspecto de un «*Artifex magnus*». La finalidad sigue prisionera, por tanto, de la metáfora artesanal. La génesis de la *Crítica del Juicio* –o más bien la dificultad de volver a trazar esta génesis– ilustra así, a su manera, las palabras de Bergson: «Mucho antes de ser artistas, somos artesanos». Querríamos comprender aquí por qué la finalidad, que Kant asimila en primer lugar, como todos sus contemporáneos, a la producción demiúrgica, cambia a continuación de paradigma. ¿Qué sucedió para que la finalidad analógica, pero artesanal, que hasta aquí hemos considerado obtenga a continuación un nuevo estado civil?

En el escrito sobre *El empleo de principios teleológicos* (1787) tenemos la prueba de que el concepto fue conservado largo tiempo en el sistema sin ser depurado de sus implicaciones dogmáticas y religiosas. El autor se esfuerza allí por justificar el derecho «que no se ha puesto todavía en claro... de emplear el principio teleológico cuando no bastan las fuentes teóricas de conoci-

[1] Cf. Windelband, *KU*, Einleitung, Ak-A., V, 517-21.

miento»[2]. Hubiésemos podido creer que el apéndice a la *Dialéctica* había justificado este derecho. Kant ya no parece estar tan seguro de ello. Perfectamente puede ocurrir que el esquema arcaico de la finalidad, al que el movimiento de los conceptos concedió una dignidad imprevista, deba ser reexaminado totalmente. No pretendemos que ésta fuese la motivación que guió el pensamiento de Kant; tan sólo constatamos que la teleología dogmática va a ser por fin exorcizada en el momento en que parece recobrar, bajo una forma más benigna, nueva utilidad. Cuando comparamos el texto de la *Primera introducción* con los de la *Crítica* o los *Prolegómenos*, tenemos la sensación de que, bajo la misma palabra, se trata de un concepto diferente. Quisiéramos encontrar la necesidad de este movimiento subterráneo, refiriéndonos esencialmente a la *Primera introducción*. Lo cual no es sino seguir el consejo de Kant. Antes de enviarle a Beck este texto, que juzga «desproporcionado» e impropio para la publicación, añade: «me parece, no obstante, que contiene todavía muchas cosas que contribuyen a una inteligencia más completa del concepto de finalidad de la naturaleza» (Carta a Beck, 4 de diciembre de 1792, XI, 396).

I Necesidad de recurrir a la imagen de la máquina para pensar el organismo

¿Cómo comprender la posibilidad de un cuerpo organizado? «A veces me he visto llevado a admitir aquí como principio una mecánica natural ciega y he creído descubrir un tránsito hacia un concepto de naturaleza no artística (*kunstlose*), pero mi razón ha encallado constantemente en la costa y he preferido arriesgarme, por tanto, en el océano sin orillas de las ideas» (XXIII, 75). El texto –extraído de los borradores para los *Principios teleológicos*– es de 1786. El autor reconoce en él la imposibilidad –en adelante garantizada– de una teoría mecanicista de la formación del organismo, y al mismo tiempo la imposibilidad de prescindir de la idea de una «*künstliche Natur*», es decir, de un esquema artificialista. No hay que confundir los dos temas. Por explicación mecanicista de la vida entendemos cualquier tentativa de reconstruir la posibilidad de un organismo a partir de las meras fuerzas mecánicas *naturales*; la representación artificialista de la vida, por su parte, no prejuzga respecto de ninguna metafísica particular. Cuando leemos, por ejemplo, que «el cuerpo humano es un reloj, pero inmenso, y *construido con tanto artificio y habilidad* que si la rueda que sirve para marcar los segundos llega a detenerse, la de los minutos gira y continúa siempre su marcha», antes le atribuiríamos estas líneas fuera de contexto a un apologista que a un librepensador. Son de La Mettrie[3], que –al igual que Descartes– sólo puede formular su «mecanicismo» en términos de finalidad tecnológica. Canguilhem ha demostrado por qué no había nada más ambiguo en este dominio que la llamada imagine-

[2] *Teleol. Prinz.*, VIII, 160.
[3] La Mettrie, *Textes choisis*, Éd. Sociales, p. 184.

ría «mecanicista»: «Si el funcionamiento de una máquina se explica por relaciones de pura causalidad, la construcción de una máquina no se comprende sin la finalidad, ni sin el hombre»[4]. Tampoco el «mecanicista» o el materialista que ve una ventaja en el primer rasgo de este concepto podrá evitar, al menos en su expresión, los inconvenientes del segundo. Todavía hay mucha distancia, por tanto, entre la «*künstliche Natur*» de que habla Kant en 1786 y la finalidad tal como la entendemos nosotros. Intentemos comprender por qué Kant va a juzgar insatisfactoria esta imaginería artificialista y en qué sentido la va a corregir. Pero, en primer lugar, ¿por qué le parecía necesaria para pensar el organismo?

La filosofía kantiana de la física opone un doble obstáculo a la conceptualización del organismo (en el sentido moderno de la palabra). En primer lugar, el concepto de materia «se reduce a simples fuerzas motrices» (*Anfangs.*, IV, 524), de manera que la materia animada, *como cualquier materia*, no puede distinguirse de la materia bruta. «Toda materia animada se mueve sólo por el hecho de que mueve alguna otra cosa en dirección opuesta y viceversa». Entiéndase: sólo en la medida en que obedece a la ley de acción y reacción, y también a la ley de inercia. «*Todos los movimientos* en el mundo se explican mediante fuerzas de la naturaleza. No nacen, pues, ni de modo sobrenatural, ni por un espíritu» (*Rx* 40, *Rx* 43, p. 262). Adickes, que edita estos textos, los resume así: «En lo que concierne a los primeros principios del movimiento, la materia animada no merece ningún lugar especial con respecto a la materia inanimada». Interpretadas rigurosamente, añade, estas afirmaciones proclaman la imposibilidad de cualquier causalidad ejercida por un principio inmaterial y hacen absurdo, por tanto, el hecho orgánico tal como Kant lo ha definido siempre (XIV, p. 263). En los *Träume*, en efecto, los vivientes se situaban entre los seres inmateriales «que no aumentan la masa y extensión de la materia inerte y que, en lugar de padecerla según las leyes del movimiento, se mueven por una actividad interna y mueven además la materia (*Stoff*) muerta de la naturaleza» (*Träume*, II, 329). Pero esto tan sólo era una presuposición sugerida por la observación, y el vínculo de estos seres inmateriales con un cuerpo, añadía Kant, es misterioso e inconcebible (II, 327).

En segundo lugar, la noción de materia así entendida hace igualmente imposible cualquier tentativa para comprender la génesis material de un cuerpo orgánico. Consecuencia inversa de la primera: el organismo no puede ser comprendido ni como un hecho sobrenatural, ni como un producto puramente material, por la misma razón. Kant volverá a menudo sobre este último tema en el *Opus postumum*: las expresiones «materia animada», «materia orgánica», si se toman al pie de la letra, tienen el mismo sentido que «círculo cuadrado», pues ni siquiera se puede plantear la cuestión de asignarle semejantes predicados a la materia *en cuanto tal* (*Opus post.*, XXI, 65-6; XXII, 481). La distinción entre orgánico e inorgánico, entre animado e inor-

[4] Canguilhem, *Connaissance de la vie*, p. 141 [trad. esp. *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976].

gánico, tiene sentido ciertamente *con respecto a los cuerpos.* Pero no debemos situar en el mismo nivel «cuerpo» y «materia»: «toda materia es en cuanto tal sin vida (*leblos*)», y no le resulta esencial, por tanto, formar cuerpos orgánicos o inorgánicos. Por eso la divisibilidad al infinito puede ser «aplicada a la subdivisión de un fenómeno en tanto que está llenando un espacio», pero jamás a un *cuerpo* organizado en cuanto tal, pues es una totalidad dada que contiene un conjunto determinado de partes. ¿Cómo podríamos aplicar a un cuerpo dado y limitado la misma regla que a la materia meramente espacial? El organismo sólo es divisible al infinito en la medida en que lo consideramos como región anónima de la materia, pero no podemos afirmar que esté organizado hasta el infinito en tanto que organismo[5]. Esto es lo esencial: la discontinuidad entre vida y materia, la imposibilidad para aquella de inscribirse en ésta de un modo que no sea contingente. Y la «*Schwärmerei*» –toda «*Schwärmerei*»– comienza con el olvido de esta discontinuidad: ya nos representemos la materia como esencialmente animada o lo orgánico como reductible a lo inorgánico, la confusión de los órdenes conduce al absurdo. Contra el primer partido (los leibnicianos) sostendremos que «incluso si la división no llegase con certeza a ninguna parte inorgánica, al menos estas partes deberían residir, no obstante, en la experiencia posible»[6]. Contra el segundo partido (los materialistas), defenderemos la «emergencia» de la organización. Es cuestión más bien de claridad metodológica que de convicción metafísica: el concepto de materia es tal que «en él hacemos abstracción de toda forma (figura y textura) y sólo pensamos un *Stoff* (*materia ex qua*) capaz de toda clase de formas» (*Opus post.*, XXII, 546). Hablando de un «cuerpo material orgánico», nos cuidaremos, pues, de pensar «orgánico» como un simple atributo; habremos de sobrentender siempre que el organismo es un cuerpo material *y* está organizado.

Investigábamos qué era lo que legitimaba el uso de la metáfora artificialista tradicional. He aquí la respuesta: la metáfora se impone una vez que hemos reconocido que es imposible el tránsito de un orden al otro. Lo comprendemos mejor en el *Opus postumum.* Kant, por cuanto que intenta presentar allí la física como sistema de la *Naturforschung* empírica (XXII, 299), esboza una doctrina *a priori* de los cuerpos y se propone deducir las diversas formas de vinculación de las fuerzas motrices empíricamente dadas que caracterizan las diversas especies de cuerpos. Abordando la *forma* de la disposición de las fuerzas motrices en el cuerpo orgánico, describe así, de manera más precisa que antes, la finalidad *formal* propia de éste: «Un cuerpo de la naturaleza es el todo de una materia vinculada de cierta forma (*Form*) en cuanto a la configuración interna (textura) o externa (figura). Ahora bien, las fuerzas internas formadoras pueden serlo *mecánica* u *orgánicamente*» (XXI, 188-9). Lo orgánico es, por tanto, un cierto tipo formal de estructuración de

[5] B 359-60. Cf. Carta a Sömmering, 10 de agosto de 1795, XII, 33.

[6] B 359. Sobre el sentido antileibniziano de la negativa a admitir una organización hasta el infinito, cf. Leibniz, *Système nouveau des substances*: «Hay que saber, pues, que las máquinas de la naturaleza tienen un número de órganos verdaderamente infinito...» (§ 10).

las fuerzas (Kant emplea aquí a menudo la palabra «*Structur*») que aporta una restricción de hecho al polimorfismo de la materia. Esta definición del organismo, a la vez *formal* y *negativa* –que es aproximadamente la de Cuvier cuando formula, por la misma época, la ley «de las condiciones de existencia»[7]–, contiene, sin embargo, una indicación positiva. «Una materia orgánica es una contradicción, dado que la simple materia todavía no es un cuerpo dotado de cierta vinculación de las fuerzas motrices, *y tan sólo como máquina* puede un cuerpo tener la fuerza motriz que pensamos en un cuerpo orgánico» (XXI, 193). Entendamos por «máquina» simplemente un cuerpo definido por un mecanismo; diremos entonces que el organismo, en la medida en que es más que un trozo de materia, es *al menos* una máquina. «El ser máquina (*Maschinenwesen*) –mecanismo– significa una especie particular de fuerzas motrices colocadas por la naturaleza en una materia...» (XXI, 186). Decir que el organismo es una máquina viene simplemente a expresar de otra forma el hecho de que lo pensamos en un nivel distinto de la «*blosse Materie*»...

II El modo de pensar el organismo parece entonces solidario con el Dios artista

Pero este concepto entraña otro, inseparable de él: al siglo XVIII le resulta difícil no dar entrada a la palabra «intención» (*Absicht*) en la definición de la máquina. «Cuando las partes de un cuerpo», escribe Erxleben, «están vinculadas unas con otras de manera que el modo de composición tiene como intención un cierto movimiento de las partes fluidas en él, el cuerpo se llama un *organon*; y llamamos organizado a un cuerpo constituido por semejantes órganos»[8]. Y Kant: « (estas fuerzas motrices) son capaces de un efecto artificial (*künstlich*); por ejemplo, la rigidez de la palanca que, sobre un apoyo, es capaz de mover intencionalmente (*absichtlich*) con cierta fuerza un determinado peso». Más lejos aún: «Dado que cualquier máquina, pensada como tal, es un cuerpo compuesto de partes sólidas que posee una fuerza fundada y dirigida con respecto a fines, debemos enjuiciarla (*beurteilen*) por analogía con un producto del arte como obra de una causa actuante dotada de entendimiento, dicho de otro modo, como obra de un autor (*Urheber*), incluso si no pudiésemos encontrar ninguna causa de esta índole»[9]. En resumen, el predi-

[7] «Estas combinaciones, que parecen posibles cuando las consideramos de una manera abstracta, no existen todas ellas en la naturaleza, porque en el estado de vida los órganos no se encuentran simplemente en proximidad, sino que actúan unos sobre otros y concurren juntos a una meta común. Según esto, las modificaciones de uno ejercen influencia sobre la de todos los demás. De estas manifestaciones, aquellas que no pueden existir juntas se excluyen recíprocamente, mientras que otras, por así decirlo, se llaman» (Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, 1800, p. 45).

[8] Erxleben, *Anfangsgründe der Naturgeschichte*, 1772, pp. 4-5.

[9] *Opus post.*, XXI, 186 y 193. «El organismo es la forma de un cuerpo considerado como máquina, es decir, como instrumento del movimiento con cierta intención. La relación interna de las partes del cuerpo intencionalmente dirigido por cierta clase de movimiento es el mecanismo del cuerpo. Todas las leyes del movimiento de la materia son mecánicas, pero sólo

cado «ser máquina» atribuido a los cuerpos orgánicos prohíbe, sin duda, asignárselos a la «simple materia», pero para hacerlos análogos a productos fabricados. Este es el simbolismo técnico legitimado.

Se preguntará por qué es necesario insistir en la fabricación humana de las máquinas hasta hacer de ella una parte de su definición: ¿no basta con determinar la naturaleza de su mecanismo (regulación o transformación del movimiento)? Pero en el siglo XVIII, la máquina no es un artefacto *definido por* la coordinación posible de acciones, en que varios tipos de trabajo se ajusten de manera que uno es desencadenado o regulado por otro. Es un cierto modo de canalización o de utilización de las fuerzas naturales con vistas a transformar en movimiento un movimiento u otra especie de movimiento, y cuyo modelo sigue siendo la máquina simple: polea, plano inclinado, cuña, palanca. «Las máquinas son cuerpos rígidos (no fluidos) que, por su forma exterior (figura) y su ensamblaje interno (textura), tienen el poder de poner en movimiento (*in eine Ortbewegung versetzen*) otras materias ponderables, fluidas o rígidas» (XXII, 599). Todavía se considera la máquina, por tanto, bien como un *útil* (multiplicación o conservación de un efecto), bien como un *instrumento* (conversión de un tipo elemental de acción en otro). En lo esencial, el pensamiento técnico del siglo XVIII sigue siendo artesanal: la máquina le parece aún una invención ingeniosa y considera su funcionamiento inseparable de la «acción artificiosa»[10] de su creador. En su definición, Monge insistirá en ello: artificio que convierte unas fuerzas en otras, tales que los tres elementos principales (masa, dirección, velocidad), que de modo natural raramente convienen a la meta propuesta, sean de naturaleza tal que produzcan el efecto deseado[11]. Dispositivo en esencia económico, sustituto de la acción humana; es igualmente lo que destaca Kant: «La mecánica, como arte de usar las fuerzas motrices de los cuerpos rígidos para mover un peso, consiste en mover el peso a través de un espacio más corto en un tiempo más largo... La rueda con el torno, la polea y la cuña sólo son diferentes especies de economía de fuerzas en cada momento: mediante el aumento del espacio que describe la fuerza, acortar el espacio que describe el peso»[12]. No es sorprendente que la metáfora maquinista haga surgir necesariamente la imagen de un entendimiento artista: la máquina, siendo por esencia artificio, sólo puede ser un modelo de finalidad intencional. No hay organismo máquina sin *presencia* de un ingeniero.

---

le atribuimos al cuerpo un mecanismo si la relación interna de las partes es representada como habiendo sido formada con vistas a cierta especie de movimiento. El ser máquina (*mechanismus*) significa una especie particular de fuerzas motrices colocadas por la naturaleza en cierta materia, por la cual son capaces de un efecto artificial» (*ibid.*, 185).

[10] La expresión es de Simondon en *Technique*.

[11] La definición de Reuleaux, en 1877, está menos impregnada de «finalismo»: «ensamblaje de cuerpos resistentes que pueden obligar a las fuerzas mecánicas naturales a actuar dando lugar a resultados determinados».

[12] XIV, 131. En su comentario de estas *Reflexionen* sobre la física, Adickes menciona la definición que da Wolff de la máquina: «Llamamos máquina a todo lo que hace que la fuerza sea capaz de producir un movimiento útil». Sobre este carácter puramente utilitario de la concepción de la máquina, cf. Carta de Kant a Friedländer, 6 de noviembre de 1787, X, 502. Kant describe la economía de tiempos y de personal que representa una nueva rueca de hilado cuyo inventor querría patentar en Alemania.

Buscaremos así en vano, en este estadio, la idea de una finalidad propia del organismo. Si Kant no hubiese superado al final de la Dialéctica Trascendental la noción de finalidad cuyo uso recomienda al anatomista y al fisiólogo, nunca habría hecho más que formular otra vez la necesidad de una representación tecnomórfica del organismo, corolario de las representaciones antropomórficas de Dios. Refiriendo el organismo al modo de organización de un artificio no haría, después de todo, más que volver a poner en evidencia la significación primera de la palabra «*organon*» para los griegos, aquella que retomaba en los *Träume*: «...las leyes particulares de la acción de seres inmateriales son neumáticas y, en la medida en que los seres corporales son causas auxiliares de sus efectos en el mundo material, se llaman orgánicos»[13]. La propia expresión «máquina natural» encierra esta referencia a las máquinas artificiales: usamos esta expresión cada vez que nos representamos la intención directriz como pensable, si no como efectiva (XXI, 211). Y, en la mayor parte de los textos que acabamos de mencionar, lo orgánico se opone a lo inorgánico tanto como se aproxima a lo artificial (*künstlich*). A veces, las dos palabras no hacen más que reforzarse. Así, cuando Kant critica lo arbitrario de las explicaciones «mecanicistas» de los atomistas o de los cartesianos: «Las explicaciones mecánicas por espacios vacíos no son naturales, sino forjadas orgánicamente (*organisch gekünstelt*)» (XIV, 187).

Comprendemos con ello por qué Kant, en 1763, sólo concedía de mal grado la existencia de un «orden artístico» (en el sentido de artificial). Tomar en consideración el organismo exige un modo de explicación o, al menos, de representación *antinatural*: el «mecanicismo», que la física de la atracción y la repulsión, según piensa Kant, desterró definitivamente de una naturaleza a la que, desde «el viejo Demócrito» hasta Descartes, se le habían transferido esquemas tomados de la industria humana. Refirámonos al acta de acusación que levanta Kant en los *Primeros principios metafísicos*: mientras que la verdadera explicación fisica «usa leyes de la naturaleza universales y libres, y no leyes artificiales (*Kunstgesetzen*)», el mecanicismo explica míticamente «las diversidades específicas de las materias» por medio de los átomos –«máquinas imaginarias»–, a los que sería impresa desde fuera una fuerza motriz; hace de un fenómeno con frecuencia artificial, la comunicación del movimiento, el modelo de toda explicación en fisica[14]. Finalmente, bajo el pretexto de desterrar la atracción y la repulsión como cualidades ocultas, el mecanicismo

---

[13] *Träume*, II, 329. Nótese que la dificultad que crea la relación orgánica entre alma y cuerpo se resuelve fácil –y verbalmente– al comienzo de la *Verdadera estimación de las fuerzas vivas* (I, 19-21). La dificultad se desvanece si ya no medimos, como Leibniz, la fuerza motriz por el movimiento, sino por los efectos sobre otras sustancias. «El alma debe poder actuar hacia el exterior, dado que está en un lugar. Ahora bien, si analizamos el concepto de lo que llamamos lugar, encontramos que indica los efectos de unas sustancias sobre otras». La necesidad de recurrir a la armonía preestablecida procedía, pues, de una «confusión de conceptos».

[14] Cf. *Anfangsg.*, IV, 532-3. «Los mecanismos son la excepción en la naturaleza. En la industria, por el contrario, se encuentran por todas partes». De donde el artificio de las explicaciones «mecanicistas»: «La explicación de los fenómenos por medio de mecanismos análogos a los de la técnica o al menos extraídos de la mecánica de los sistemas trabados ya no es tomada en consideración por ningún físico» (Pacotte, *Pensée technique*, pp. 32-3).

reintroduce la idea de disposiciones divinas particulares, con más coherencia, sin duda, que los newtonianos que, por su parte, habrían podido prescindir de ellas. Si Kant, en 1763, se esfuerza por limitar al máximo el dominio del «orden artístico», es porque para él la expresión designa ante todo a los anti-newtonianos mecanicistas, tales como Crusius, cuya *Doctrina de la naturaleza* zahiere al comienzo de las *Magnitudes negativas*[15]. En ella el éter estaba dotado de todas las propiedades que afectaban a la acción a distancia; el Creador lo había extendido entre los cuerpos para comprimirlos y conservar su forma. Y para aquel que dude de que aquí se trata de disposiciones sabias, Crusius utiliza el ejemplo de los *organismos* para validar su hipótesis: «Un gran número de razones y sobre todo el orden en la estructura de los cuerpos animales y de las plantas nos enseñan de manera irrefutable que la esfera terrestre fue provista por Dios en el origen de criaturas formadas con orden: ¿quién dudará de que Dios dispuso también su estancia en el momento mismo en que los creó?»[16]. ¿Resurge inevitablemente con el pensamiento del organismo esta metafísica, solidaria de una física falsa que «pone el arte en el principio de la naturaleza» (XIV, 151-2)? En 1763, Kant se resigna a ello. Pero, repitámoslo, lejos de anunciar el nacimiento de la biología, el kantismo se inscribe entonces en la prehistoria de ésta, «finalista» o «mecanicista»... Vemos que aquí estos términos importan menos que la opinión común en la que arraigan. El interés que se le concede al *viviente* en cuanto tal modificará –de forma parcial, pero decisiva– la actitud de Kant.

III Limitación del concepto de viviente en Kant; comporta, no obstante, una rectificación de la concepción del organismo

¿Cuál es para Kant el sentido exacto de la palabra *viviente*? Advirtamos en primer lugar este rasgo esencial: *viviente* no es y nunca será para él coextensivo con *organizado*. Todo cuerpo viviente es orgánico, pero no todo cuerpo orgánico es un viviente, «pues la vida implica también una *vis locomotiva* y no sólo motivos internos» (XXI, 65). Dicho de otro modo, Kant no es Lamarck; todavía no piensa en sustituir la tripartición «animal-vegetal-mineral» por la bipartición «1º cuerpos *organizados vivientes*; 2º cuerpos *brutos y sin vida*»; se negará siempre a extender el concepto de vida, renunciando a mantener la «*vis locomotiva*» como uno de sus rasgos esenciales[17]. Es cierto que en un pasaje de los *Träume* parece orientarse hacia esta extensión que poco después

[15] *Gr. Neg.*, II, 169.
[16] Este texto de Crusius es citado en el comentario de Adickes, XIV, 237.
[17] «Como no es generalmente cierto que los animales sean seres sensibles, dotados todos ellos sin excepción del poder de producir actos de voluntad y, en consecuencia, de la facultad de moverse voluntariamente, la definición que se ha dado hasta el presente de los animales para distinguirlos de los vegetales es de todo punto inconveniente». La diferencia entre los dos cuerpos *organizados vivientes*, animales y vegetales, se convertirá en: a) partes siempre irritables; nunca irritables; b) movilidad prácticamente general; ninguna movilidad (Lamarck, *Philosophie zoologique*, cap. VI [trad. esp. *Filosofía zoológica,* Barcelona, Mateu, 1971]).

se le dará a la noción de «vida». «La marca indubitable de la vida, para aquello que cae bajo nuestros sentidos, es el movimiento libre, que deja ver que ha surgido voluntariamente; pero no podemos concluir con seguridad la ausencia de todo grado de vida cuando no encontramos esta marca. Boerhaave dice en alguna parte: el animal es una planta cuyas raíces están en el estómago. Jugando con estos conceptos, también otro podría decir, sin que se expongan a la censura por ello: "la planta es un animal cuyo estómago está en la raíz"» (*Träume*, II, 330). Pero Kant añade en seguida: ¿dónde encontraremos entonces una separación tajante entre viviente y no viviente? Más vale conservar, por tanto, la diferencia entre vegetal sin vida y animales vivientes. Las plantas son «cuerpos que tienen una estructura y una organización (*Structur und Organisation*) regulares y, no obstante, son sin vida»[18]. O aún: animales y vegetales son máquinas naturales, pero estos son *agregados*, aquellos *sistemas* (Kant piensa en este modelo cuando opone ambos términos en la Arquitectónica). «La física de los cuerpos orgánicos es la física de la materia vivificada (*belebt*), sea de forma vegetal o animal, –sea por el ensamblaje de varias sustancias o por una unidad absoluta, animada (*beseelt*)» (XXII, 399 y 373). Por tanto, opondremos los *vivientes*, entendiendo por esta palabra *las máquinas naturales que poseen un alma y constituyen sistemas*, al resto de las «máquinas naturales». «Facultad de un ser para actuar conforme a sus representaciones»: la definición kantiana de la vida será siempre ésta. No marca ninguna ruptura con la definición clásica, la de Descartes y Leibniz. En efecto, la diferencia entre Descartes y Leibniz con relación a este punto no era fundamental. Sólo hay finalidad interna, sostenía Descartes, allí donde hay alma[19]; allí donde podemos observar finalidad interna, corrige Leibniz, hay alma. El desacuerdo se refiere, pues, a una cuestión de hecho: ¿hay presencia de un alma en los vegetales y los animales?, ¿sí o no? Precisamente por eso Leibniz comprende la posibilidad del error cartesiano y no lo considera absurdo. «Nunca llegaremos a nada de lo que podamos decir: aquí tenemos realmente un ser, a menos que encontremos máquinas animadas cuya alma o forma sustancial es la unidad sustancial independiente de la unión exterior del contacto. Y si en absoluto la hay, de ello se sigue que, excepción hecha del hombre, no habrá nada sustancial en el mundo visible»[20]. Leibniz iba demasiado lejos al poblar el universo de almas. Kant se niega a ello. Pero lo importante es que *ser viviente* y *ser animado* sigan siendo sinónimos, que la extensión del concepto quede restringida, pero que su comprensión permanezca intacta. «La vida debe ir siempre acompañada de percepción en el alma; de otro modo tan sólo sería una apariencia, como la vida que los salvajes de América le atribuían a los cronómetros y relojes...»[21].

Vida es, por tanto, espontaneidad. Pero, por eso mismo, la consideración de los organismos vivientes o espontáneos va a atraer la atención sobre un

---

[18] Johann Peter Eberhard, *Erste Gründe der Naturlehre* (1774). Citado por Adickes en XIV, 366-7.
[19] Cf. Guéroult, *Descartes*, II, 178.
[20] Carta de Leibniz a Arnaud, *Textes choisis* (Prenant), p. 185.
[21] Leibniz, *Nouveaux essais*, III, 10.

carácter común *a todos los cuerpos orgánicos* («vivientes» o no). Las «máquinas» dotadas de vida o movidas por representaciones son *con toda evidencia* mucho más que simples máquinas; la pura explicación artificialista de su comportamiento ya no es *evidentemente* satisfactoria[22]. Pero, ¿lo es más para ciertos comportamientos de esos organismos no vivientes que son los vegetales? ¿No deben también, por ciertos aspectos, ser situados entre las máquinas espontáneas? Es cierto que estos organismos no tienen mando interno y no poseen el mismo grado de centralización. Pero su capacidad de asimilación y de reproducción los sitúa ya infinitamente por encima de los «organismos», en el estricto sentido artificialista. «Que haya además en estos cuerpos un poder de conservar su especie por reproducción a partir de la materia dada, esto no pertenece necesariamente al concepto de organismo; es un añadido (*Beisatz*) empírico del que no podemos hacer abstracción en el concepto de cuerpo orgánico» (XXII, 547). La diferencia entre el organismo viviente y lo orgánico no viviente comienza entonces a atenuarse; los caracteres comunes superan a las diferencias. No sólo «los animales no son simples máquinas», sino que, de modo más general, «un ser organizado no es sólo máquina» (XXII, 369; *KU*, V, 374). Y sobre el ejemplo de un árbol, ser no viviente, enumera Kant en la *KU* los tres caracteres esenciales que Blumenbach asignó a «la vida» y que él atribuye al organismo *en tanto que fin natural*: crecimiento, reproducción, autoconservación[23]. Lo biológico –o lo que va a convertirse en tal– se constituye así al margen de la clasificación de los «organismos» (vivientes y no vivientes). No se trata ya de una nueva frontera que separaría dos clases de seres, sino más bien de una segunda aclaración que se proyecta sobre los mismos seres: las máquinas naturales. O bien los consideraremos como «máquinas naturales» en el sentido tradicional, cuerpos «organizados» (y, desde este punto de vista, se mantiene la diferencia de esencia entre animal y vegetal), –o bien atenderemos a su carácter *común* de auto-organización y los llamaremos «fines naturales». Adickes asegura en su *Kant als Naturforscher* que esta expresión es una contribución original de Kant. Richter (*Lehrbuch einer Naturhistorie*, 1775) sólo llega a la primera parte de la definición del organismo: ordenación de las partes con respecto al todo. En este nivel es imposible aún distinguir de modo esencial al viviente del producto técnico, como advierte Kant: «En la medida en que una cosa sólo puede concebirse como posible de esta manera (forma y existencia de las partes gobernadas por su referencia al todo), no es más que una obra de arte» (*KU*, V, 373). Unzer (*Erste Gründe einer Physiologie*, 1771) opone máquinas artificiales y máquinas orgánicas, y se contenta con retomar los conceptos leibnicianos: en las máquinas orgánicas, toda la máquina, hasta en sus partes mínimas, consiste aún en máquinas. Y el mismo Blumenbach –lo cual es más sorprendente– sólo utiliza la expresión «fin natural» en la quinta edición de su *Handbuch der Naturgeschichte*, tras haber leído la *Crítica*.

[22] Sobre el escepticismo de Kant con respecto a la fisiología mecanicista de Descartes, cf. *Anthrop.*, VII, 119.

[23] Blumenbach, *Institutiones physiologicae* (§§ 64-5). Son los caracteres con los que Erxleben define igualmente la sustancia orgánica en sus *Anfangsgründe* (1772, reeditado en 1787), de los que habla Kant en una carta del 2 de septiembre de 1790 a Bode, XIII, 284.

IV TRIPLE INNOVACIÓN QUE APORTA EL CONCEPTO DE «FIN NATURAL»; DISTENSIÓN DE LO *ORGÁNICO* Y LO *FABRICADO*

¿En qué medida la expresión «fin natural» introduce una clarificación conceptual? Y, ¿en qué medida, justamente, designa algo distinto de «máquina natural»? Nos parece que la innovación es triple:

1. Cuando Kant, todavía en el *Opus postumum*, define el cuerpo orgánico (en el sentido tradicional) como una totalidad donde cada parte es para las demás (*um der übrigen willen*), añade esta precisión: «*p r o p t e r, non p e r aliam partem*». Cuando habla del cuerpo creado orgánicamente *y que se auto-organiza*, añade por el contrario: «Esto no es suficiente, pues cada parte podría ser también instrumento del arte y representada como posible sólo en tanto que fin en general; ahora bien, debe ser considerada como un órgano, engendrando a los demás, –y esto de forma recíproca... Sólo entonces y por esta razón podrá llamarse fin natural un ser organizado y que se organiza a sí mismo»[24]. Esta capacidad de auto-edificación basta para desmentir la comparación que instituye Descartes entre la producción de los autómatas y la generación o el crecimiento: es cierto que el fabricante de autómatas no hace nada más que «aplicar cosas activas a cosas pasivas», pero no es verdad que los hombres procedan del mismo modo «cuando siembran trigo o ayudan a la generación de un mulo»[25].

2. Habíamos dicho que en una máquina el fin no es observable, pero al menos es pensable: podemos «pensar» (el naturalista no puede eludirlo) «que el globo ocular se vuelve transparente en un punto de su superficie con el fin de permitir que los rayos luminosos lo atraviesen», –brevemente, que ciertos funcionamientos tienen efectos tales que sólo pueden haber sido *dispuestos con vistas a* cierto uso. Pero, ¿para qué un «pensamiento» semejante, en presencia de dispositivos que funcionan únicamente de manera que puedan conservar*se* y reequilibrar*se*? Cuando se borra la diferencia entre el funcionamiento de la máquina y el uso cuya idea habría motivado su construcción, se vuelve arbitrario e inútil distinguir el efecto mecánicamente realizado del fin al que dicho efecto se ordena. Funcionamiento y programa se identifican y la «finalidad» ya no puede definirse como subordinación de los medios a los fines en estos seres que, «considerados en sí mismos *y sin relación con otra cosa*, deben ser concebidos como posibles en cuanto fines naturales» (*KU*, V, 375). Esta finalidad replegada sobre sí misma, que Hegel llamará «la objetividad del fin»[26], prohíbe confundir órgano e instrumento: el viviente, elaborándose, muestra que hay otras mediaciones aparte del gesto y la intención, aparte de franquear una distancia y alcanzar una meta... Esta diferencia entre organismo (en el sentido moderno) y máquina era uno de los

[24] *Opus post.*, XXI, 629, y *KU*, V, 373.
[25] Carta de Descartes a Regius, enero de 1642. *Correspondance*, V, p. 127.
[26] Hegel, *W. Logik*, II, 401 (Lasson).

principios de la teología natural de Reimarus. Hacía de este egoísmo ontológico, del que la máquina es incapaz, el índice de la supremacía del viviente en la Creación: ¿a quién, sino a este ser tan manifiestamente privilegiado, hubiese podido destinar Dios su obra?[27] Sublimidad del viviente, por otra parte, más que de nuestra especie. Este biocentrismo que precede al nacimiento de la biología es una de las componentes del mito de la «naturaleza». No es indiferente que Sade, exaltando su infinita tolerancia, la designe con los mismos rasgos que caracterizan al fin natural: «Me diría a mí mismo: todos los hombres, todos los animales, *todas las plantas*, creciendo, alimentándose, destruyéndose, reproduciéndose por los mismos medios...»[28].

3. La exterioridad del fin respecto del efecto en el mecanismo se manifiesta aún por la presencia de un margen de indeterminación en cuanto al uso característico del producto fabricado. Una palanca, un plano inclinado «pueden ser utilizados para muchos fines, pero no son posibles simplemente con respecto a ellos» (*Erste Einl.*, XX, 219); los caprichos posibles del usuario desbordan infinitamente la intención del autor, y los servicios que presta la máquina simple son múltiples en demasía para que les asignemos una destinación. «Perfectamente puedo servirme de una piedra tanto para romper como para construir, y estos efectos también pueden ser referidos como fines a sus causas; pero no diré que la piedra *debe* servir para construir. Sólo del ojo juzgo que debe tener una aptitud para la visión y, aunque la figura, la constitución y la vinculación de sus partes, juzgadas según las meras leyes mecánicas de la naturaleza, sean por entero contingentes para mi facultad de juzgar, sin embargo, pienso que hay en su forma y en su estructura una necesidad de ser formado de cierta manera –dicho de otro modo: según un concepto que precede a las causas formadoras de este órgano. Sin este concepto, ninguna ley mecánica puede hacerme comprensible la posibilidad de este producto natural, –lo cual no es el caso para la piedra» (*ibid.*, XX, 246). Un útil está dispuesto de forma que pueda servir para un fin –y tanto más, cuanto más complejo sea; un órgano es apropiado para su fin (o para sus fines).

Éste es el momento en que arte y naturaleza se desajustan. ¿Cómo determinar esta finalidad espontánea que ilumina las torpezas y tanteos de la fabricación humana? El lenguaje de Kant se vuelve vacilante. Habla de una «técnica de la naturaleza», como si quisiese señalar que técnica no es siempre sinónimo de fabricación y que lo «intencional» tan sólo es una especie. No opone la finalidad propia de las máquinas artificiales a la de los «organismos»: ¿cómo podría hacerlo, dado que esta palabra todavía no ha llevado a cabo su viraje semántico?; pero opone (XX, 219) las máquinas a las «*Kunstwerke*», que más valdría traducir entonces por «obras de arte», en lugar de «obras del arte». La naturaleza, dice aún, no produce mecánicamente los cuerpos orgá-

[27] Reimarus, *Vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion* (1755; reed. 1782). Cf. III, § 4, p. 205; III, § 10, p. 223; IV, § 10, p. 345 y ss.
[28] Sade, *Justine ou Les Malheurs de la vertu*, p. 119 (Tchou) [trad. esp. *Justina o los infortunios de la virtud*, Madrid, Cátedra, 1985].

nicos, sino «técnicamente, es decir, al mismo tiempo como arte» (XX, 217). A través de este vocabulario indeciso se dibuja la dificultad: ¿cómo pensar los organismos como productos *de un arte*, pero no como productos *artificiales*? ¿Cómo pensar la causalidad orgánica como una *técnica*, pero no como una *fabricación*? ¿Cómo separar dos actos (producción y fabricación consciente) que hasta aquí hacía indisolubles la relación entre la *epistéme* y el modelo artesanal? Mientras estos dos conceptos seguían estando intrincados, perfectamente podíamos hablar –tal como Leibniz en el *Système nouveau de la nature*– de una diferencia de género y no sólo de especie entre «máquinas naturales» y máquinas artificiales: unas y otras tenían en común al menos el *páthos* de la fabricación. Es cierto, reconocía Leibniz, que la naturaleza «viviente» trabaja de forma inconsciente, pero esta inconsciencia es el reverso de la ciencia de Dios, el desarrollo de un programa que la máquina desgrana «en el tiempo». Cudworth habla de «naturalezas plásticas». Valga, responde Leibniz, «por tanto, diré que los cuerpos tienen en sí naturalezas plásticas, pero que estas naturalezas no son distintas de su misma máquina, que produce obras excelentes sin tener conocimiento de lo que hace, pues estas máquinas han sido inventadas por un maestro todavía más excelente. La fuerza plástica está en la máquina, pero la idea de lo que hace está en Dios»[29]. El «viviente» tampoco goza (si se puede decir), por tanto, más que de la libertad del asador. Para burlarse, Bayle habla de un barco teledirigido sin tripulación, y Leibniz, lejos de ofenderse, acepta la imagen. «Nada impide que exista un barco nacido feliz, por así decir, para llegar siempre a puerto sin gobierno»[30]. ¿No fabricamos autómatas capaces de volver la esquina de las calles y de «acomodarse a los accidentes»?... Por el contrario, hay una cosa que ni Dios mismo puede hacer: «Bayle tendría razón, si le pidiésemos a Dios que le diese al barco una cierta facultad, perfección o cualidad oculta para gobernarse siempre por sí mismo en su camino, sin ningún conocimiento en el interior y sin ninguna dirección en el exterior, como el navío de los feocios en la *Odisea* de Homero. Pues semejante suposición resultaría imposible y atacaría al principio de razón suficiente, ya que en absoluto sería posible dar razón alguna de semejante perfección...»[31]. La razón suficiente permite a la metafísica clásica profetizar prácticamente los giros de la electrónica, pero la biología es una ciencia ficción que aquélla no concibe: sería o bien el reino del perpetuo milagro, o bien la normalización de la «sinrazón».

Pero si Dios no fuese tramoyista, si las «máquinas naturales» no fuesen de su competencia más de lo que incumbía a sus designios la formación del universo tras la *Teoría del cielo*, ¿por qué la genialidad del viviente sería un

[29] Leibniz: Carta a lady Masham, G. III, 374. Cf. Carta a Vierling: «...Piensan que estas naturalezas no operan mecánicamente en el cuerpo; soy de la opinión de que, al contrario, todo en la naturaleza corporal adviene mecánicamente, incluso si los mismos principios del mecanismo no dependen únicamente de la materia» (Leibniz, G. VII, 489).
[30] Leibniz, Respuestas a Bayle, G. IV, 517 y ss.
[31] Por eso sucede como si la concepción materialista del autómata viviente fuese compatible con el principio de razón: basta con corregirla en el nivel de los «principios»: «Sucede como si la mala doctrina epicureista de Hobbes fuese cierta».

escándalo metafísico? Hay que romper, por tanto, o cuando menos distender al máximo la afinidad entre lo orgánico y lo fabricado, –Kant lo expresa hablando de «una lejana analogía (*entfernte Analogie*) con nuestra causalidad según fines en general» (*KU*, V, 375). El *fin* (*Zweck*) debe hacerse explícitamente independiente de la *intención* (*Absicht*): incluso en los productos naturales que mejor parecen convenir a la imagen de una producción «intencional», esta no puede prestarnos ningún servicio. Desde este nuevo punto de vista, la espontaneidad (autoelaboración, autoconservación) será más que un «agregado empírico» al concepto de organismo: pasa a primer plano y, en lo sucesivo, lo caracteriza mejor. «Podemos considerar cualquier finalidad de la naturaleza ya sea como natural (*forma finalis naturae spontanea*), ya como intencional. La mera experiencia sólo autoriza el primer modo de representación; el segundo es un modo de explicación hipotética que se *añade* al concepto de las cosas como fines naturales»[32].

Es cierto que romper al máximo la analogía con la práctica humana todavía no es dar una determinación positiva del organismo. Pero esta negativa a determinar, ¿no es la mejor determinación? ¿Qué ganaremos con emplear la noción de «vida», ya que todavía se encuentra restringida a una causalidad conforme a representaciones? «Nos aproximamos más quizá a esta cualidad insondable llamándola un análogo de la vida»; pero, si curvamos esta nueva analogía hasta la asimilación, volveremos a caer en las dificultades del artificialismo o el animismo (que tan sólo es otra de sus formas) (*KU*, V, 374): únicamente hay imágenes aproximativas de la creación orgánica. Sería necesario un desplazamiento de sentido de la palabra «vida» para que ésta venga a designar precisa y únicamente el conjunto de los fenómenos orgánicos irreductibles a la finalidad intencional. Peripecia semántica que poco cambia la dificultad de conceptualizar la creación orgánica. Cuando Claude Bernard escribe que «la vida es la creación», comenta esta fórmula por medio de la analogía con «la idea directriz», pero para ponernos en guardia, en seguida, contra el peligro que correríamos al pasar de la analogía a la asimilación, del «plan orgánico» al «principio vital». Llamemos o no «vida» a los fenómenos de reproducción, asimilación y regeneración, estos no remiten a ningún concepto de causalidad ya disponible, –como mucho, a una imagen psicológica («idea directriz», «*psiché*») que, si se toma al pie de la letra, traiciona en lugar de aclarar. La vida es la creación, –pero la creación orgánica es ante todo la no fabricación: volvemos a ello. Y la biología del siglo XIX es un buen ejemplo de estos «saberes negativos» cuya importancia indicó Kant[33].

---

[32] XXIII, 235. Cf. *KU*, V, 383.

[33] «La entelequia de Driesch, como él mismo señala a menudo, solamente es designada por medio de predicados negativos y su análisis conduce lógicamente a puros resultados negativos. No es ni fuerza, ni intensidad, ni precisamente entelequia. Tampoco tenemos derecho a encontrarle un *análogon* en el mundo de la conciencia. Si lo llamamos una especie de alma, no podemos olvidar que pertenece tan poco al mundo de lo animado como a la naturaleza inorgánica» (Cassirer, *Das Erkenntnissproblem*, III, pp. 202-5 [trad. esp. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, V3, México, FCE, 1986]).

En el § 65 de la *KU*, Kant, así como no crea la palabra, tampoco funda la biología como ciencia, pero localizando el «punto de disparidad» a partir del cual cesa la analogía entre fenómenos orgánicos y actividad consciente, elimina el mayor obstáculo para la constitución del pensamiento biológico. «La dificultad», escribirá Hegel en la *Enciclopedia*, «procede sobre todo de que de ordinario nos representamos la finalidad como externa y, según la opinión reinante, el fin existe sólo de modo consciente». La noción de «fin natural» salva esta dificultad. Singularmente, esto sería tanto limitar su envergadura como no ver en ella más que la prefiguración de la actitud vitalista. Digamos con más prudencia que, en la medida en que consagra la inanidad de las significaciones de la teología natural, hace posible el despliegue de una biología positiva: leyendo a Lamarck percibimos, por ejemplo, en qué medida la destrucción de la finalidad artística era un presupuesto indispensable del transformismo[34]. Un ajuste del vocabulario necesario para la delimitación de un campo de investigación; éste es el alcance del § 65. Kant no le entrega aquí al «vitalismo» sus credenciales de nobleza: ocupa una casilla en el tablero de la *Crítica*; como en todas partes en la *3ª Crítica*, define nominalmente un concepto que luego será considerado como un contenido real, ya familiar para los griegos: la vida. Si llamamos *temas* a estas ilusiones ópticas post-kantianas (la Vida, las Bellas Artes, los Sentimientos), el «fin natural», para Kant, no es ciertamente un tema, sino una significación útil en su crítica de la teología. Lo cual no impide, por lo demás, que esta significación se integre con igual necesidad en el saber de la época. Mientras los autómatas se multiplican, aparece un dominio orgánico que estos «organismos» son incapaces de imitar; Condillac le enseña al príncipe de Parma que el universo, después de Newton, «es una balanza»; pero, ¿dónde encontraremos el modelo que dé cuenta de las experiencias de regeneración de Trembley? Que cada parte cortada de un pólipo forme de nuevo un organismo completo es mucho más que una curiosidad, significa poner de nuevo en cuestión la relación del todo con las partes. Resulta vano pensar en realizar la autofinalidad en los ingenios artificiales, inútil buscar en ellos al constructor y, en las expresiones «máquina natural» y «máquina artificial», la palabra *máquina* comienza a parecer simplemente homónima, –y el propio Condillac se sorprende de que Descartes haya pensado «restringir los seres animados al puro mecanismo»[35]. Hoy día le reprochamos a los cibernéticos que concluyan identidad en los *procesos* (vitales y arti-

[34] En Lamarck es esencial el carácter no intencional de la «naturaleza» en tanto que «orden de cosas» distinto del universo físico, «potencia» original (cf. *Hist. Nat. des animaux sans vertèbres*, introd., 6ª parte). La naturaleza «no es ni una inteligencia, ni siquiera un ser... Es un verdadero error, pues, atribuirle a la naturaleza una meta, una intención cualquiera en sus operaciones, y este error es de los más comunes entre los naturalistas»... «Sobre todo en los cuerpos vivientes, y principalmente en los animales, se ha creído que era posible asignarle una meta a las operaciones de la naturaleza. Sin embargo, tanto allí como en otros lugares, la meta tan sólo es una simple apariencia». Por una parte, la vida es entonces una fuerza cualitativa distinta de las fuerzas de la naturaleza inorgánica; pero, por otra parte, queda expulsada de ella por principio toda demiurgia. De donde la idea de que se debe siempre poder encontrar, bajo la apariencia de la finalidad externa, la lenta obra de la necesidad.

[35] Condillac, *Traité des animaux*, p. 340.

ficiales) a partir de las analogías de *funcionamiento* que ponen de manifiesto entre vivientes y máquinas de información. ¿No podríamos decir, a la inversa, que la constatación, legítima en el siglo XVIII, de que no había analogía posible en los funcionamientos imponía la idea de una diferencia genérica entre los procesos? – ¿Cómo podemos suponer el orden inscrito en la naturaleza, pregunta Kant, en ausencia de una metafísica especial? – ¿Cómo comprender lo orgánico animado, se preguntaban en su época, si los modelos de los iatro-mecánicos son solamente «juegos de ingenio a los que la naturaleza no está obligada a someterse»[36]? La noción de «fin natural» hace converger en el mismo punto estas dos dificultades. «Concédasenos de una vez por todas», exclamaba Bordeu, «la gracia de esos martillos y de tantos otros mueblecitos de los talleres mecánicos cuyo cuerpo viviente ha sido completado y que fueron, por así decir, los juguetes de nuestros padres». Los §§ 64 y 65 de la *KU* significan que «de una vez por todas» los juegos de los mecánicos van a dejar paso al trabajo sin prejuicios de los biólogos.

V Necesidad de mantener la causalidad intencional para comprender la causalidad orgánica

No obstante, la tematización del organismo no conduce a una renuncia completa respecto del esquematismo técnico, y otros textos han de compararse con estos que acabamos de mencionar: «La idea misma (de los productos naturales) en tanto que cosas organizadas es imposible sin añadirle la idea de una producción intencional» (*KU*, V, 398). La imagen de la fabricación, proscrita como modo de explicación hiperfísica (*Erste Einl.*, XX, 235), sigue siendo admitida, a fin de cuentas, como significación lícita e incluso indispensable para la comprensión del organismo. Ningún cambio, entonces, con relación al simbolismo analógico de los *Prolegómenos*... Veremos más adelante cómo la *Crítica* teleológica deduce la necesidad de esta analogía en el caso preciso de la representación del viviente (§§ 74-77). Intentemos tan sólo describir aquí la disparidad así introducida en el concepto de viviente y preguntémonos si la supervivencia de este «tecnicismo» –por justificable que sea críticamente– no es una traba para el pensamiento biológico en vías de formación.

Tenemos que partir de una distinción sin la cual el «juicio teleológico» se volvería bastante poco inteligible. Debemos renunciar a decidir si los cuerpos orgánicos fueron creados por «una causa que se determina intencionalmente a la acción» (*KU*, V, 398); la organización, hecho primitivo, «en tanto que finalidad interna de la naturaleza, supera infinitamente el entero poder del arte para semejante presentación» (V, 384), y la ciencia sólo es instaurada cuando el sabio *toma* los cuerpos organizados sin preocuparse de su origen. ¿*Es* el organismo un producto artístico? Pregunta tan vana como la pregunta cosmológica: «¿Es el mundo finito o infinito?». Los fenómenos sólo pueden ser explicados en la medida en que están dadas en la experiencia las condicio-

[36] D'Alambert, *Discours préliminaire*.

nes de su explicación, y la relación de un organismo con el Creador está tan poco *dada* como el Todo absoluto del mundo. Pero esta negativa a decidir con relación al origen de lo orgánico y la naturaleza de sus procesos no resuelve aún la cuestión del tipo de causalidad que observamos aquí. No puedo decir más de lo que sé, pero no puedo constatar menos de lo que veo, –que, en el organismo, «todo es recíprocamente medio y fin». Si el todo del mundo no es ni siquiera una Idea, esta interacción es un hecho de experiencia: tan abusivo sería determinar la causalidad que produce los organismos como imposible no *designar* la causalidad intra-orgánica. El método crítico prohíbe que se le atribuya un objeto a una simple Idea, pero prescribe suponer una Idea, *si no hay otro medio* para comprender la posibilidad de un objeto dado.

Los físicos mecanicistas, que no ven otra salida que admitir el vacío para dar cuenta de la diferencia de densidad entre las materias, formulan una conclusión ilegítima, pues *hay un medio* para comprender de otra manera esta diferencia. Si renunciamos a pre-definir lo real según la magnitud extensiva y la impenetrabilidad absoluta (suposición *metafísica* de Descartes), no es imposible apelar al éter y atribuir el fenómeno a variaciones de grado de la fuerza repulsiva en el éter[37]. Con ello no se *explica*, sin duda, la diferencia de densidad (B 156), pero se vuelve inútil la referencia al espacio vacío, concepto «que no nos autorizan a admitir ninguna experiencia, ninguna conclusión que se extraiga de ella, ninguna hipótesis necesaria para explicarlo» (*Anfangsg.*, IV, 535); en lugar de recurrir a una noción incontrolable, permanecemos dentro de los límites de «lo que se deja pensar». Pero ocurre que en ocasiones debemos renunciar a este criterio para emplear una suposición que, al igual que la del vacío, «no tiene fundamento en la experiencia y que, en consecuencia, tan sólo es metafísica»: es el caso, para el hecho orgánico, que impone –veremos bajo que condiciones– la Idea de la precesión del todo con respecto a las partes. Esta vez es imposible explicar e *incluso pensar* que el Todo es la causa que hace posibles las partes, pero la imposibilidad de concebir no debe suponer un obstáculo para la mera exigencia de comprender. Nos contentaremos, por tanto, con designar esto inconcebible. Cosa fácil, por lo demás, pues un todo que produce sus partes y que normativiza su acción no es sino la definicíón de una Idea de la razón. *Por el hecho mismo* de suponer esta totalidad, introducimos una Idea como «principio de causalidad»: tanto vale decir que admitimos un fin[38]. Paradójicamente, la causalidad intencional debe readmitirse en Idea, como el único medio para comprender lo orgánico sin infringir los principios del entendimiento.

En tal caso, ¿por qué la necesidad de «tan sólo comprender»[39], sin esperanza de explicar jamás? El juego de fuerzas *mecánicas naturales* (que hay que distinguir de las «máquinas» forjadas por los mecánicos) no basta para hacer inteligible la posibilidad de los productos organizados. Sólo podemos

[37] B 156-7; *Anfangsg.*, IV, 533-5.
[38] *Erste Einl.*, XX, 236; *KU*, V, 407-8.
[39] Sobre el tránsito del § 77 de la *KU* a las teorías de la «comprensión», cf. las indicaciones de Belaval en *Conduites d'échec*, pp. 225-7.

instaurar continuidad entre lo inorgánico y lo orgánico al precio de una postulación arbitraria que consiste en hacer que el viviente sea justificable *únicamente* desde los principios de la posibilidad de la experiencia. Ahora bien, «extender los principios de la experiencia posible a la posibilidad de las cosas en general no es menos trascendente que afirmar la realidad objetiva» de las Ideas de la razón (B 509), –no es menos trascendente encontrar la gloria de Dios en el orden natural que asegurar, como F. G. Wolff (a quien Kant no cita) que «todo cuerpo orgánico o parte de un cuerpo orgánico es producido, en primer lugar, sin estructura orgánica»[40]. Todo el esfuerzo de Kant consiste en separar la teoría de la epigénesis de estas afirmaciones arbitrarias[41]: la única ventaja de la epigénesis consiste en que vuelve a poner en poder de la «naturaleza» lo que la teología natural confiaba a la sabiduría de Dios; razonablemente, prohíbe que se imagine la construcción del organismo como el desarrollo de un guión. Y nada más. Su destino no está ligado al de la explicación «automática». ¿Por qué debería imponernos que concibiésemos la ontogénesis como una «aposición» de elementos en origen meramente materiales? Entre la epigénesis, tal como la concibe Kant, y el materialismo se da la diferencia que media entre una teoría y una orientación. Pero, si las «teorías» (como el dinamismo en física) no pueden ser legitimadas enteramente en el nivel de la ciencia del entendimiento (tan sólo se las declara admisibles), ¿cómo podría una «teoría» sustituir a la «ciencia de los límites»? La «comprensión» por la Idea, corolario de la epigénesis, perfectamente puede adoptar el aspecto de una intrusión de la metafísica en el saber de la experiencia; en realidad, este recurso a una *noción metafísica* evita la explicación mediante lo incontrolable. Sólo en apariencia, por tanto, equivale la «causalidad según la Idea» a la teoría mecanicista del vacío. Esta se hizo necesaria por la reducción metafísica de la materia a la extensión y resultaba de una presuposición; aquélla, por el contrario, se hizo necesaria por la negativa a admitir homogeneidad entre materia y organización, y ahorra una presuposición. La epigénesis dentro de los límites de la mera razón nos protegerá a la vez incluso de la teología natural y de las teorías de la generación espontánea. Es mérito de Blumenbach haber cortado con estas extrapolaciones, designando para él la «fuerza vital» tan sólo el efecto constante y no la causa[42]. «Nadie ha hecho tanto para demostrar esta teoría de la epigénesis, así como para fundar el verdadero principio de su aplicación, restringiendo en parte el uso temerario que se hacía de ella»[43].

---

[40] Citado en el comentario de Adickes, XIV, 370.

[41] Mientras que de hecho, como muestra Sprengel, las engendraba con mucha coherencia. Cf. nº de *Thalès*, «Du développement à l'évolution», pp. 4-5.

[42] «*Quam vim ne cum aliis vis vitalis generibus confundatur* n i s u s f o r m a t i v i *nomine distinguere liceat : quo nomine, non tam causam quam effectum quemdam perpetuum sibique semper similem ac posterio ut dicunt ex ipsa phaenomenorum constantia et universitate abstractum insigniri volui*», Blumenbach, *Institutiones Physiologicae* (1787), p. 462.

[43] *KU*, V, 424. «Sus escritos me han instruido de muchas maneras; pero el último (escrito sobre el "*Bildungstrieb*"), en lo que concierne a la unificación de dos principios que se había creído inconciliables (los modos de explicación físico-mecánico y simplemente teleológico de la naturaleza organizada), está más próximo de las principales ideas que me ocupan y que tie-

Sin embargo, la lectura de las *Reflexionen* produce la impresión de que para Kant la epigénesis así rectificada no sólo fue un método regulativo, sino que también la interpretó como una doctrina. Y más que proporcionar un hilo conductor, delata entonces un prejuicio ideológico. Que no podamos atribuirle estructuración a las simples fuerzas motrices es índice de que el alma posee ya una eficacia en el nivel de la mera vida animal; en tanto que alma humana (*Geist*), debe ser independiente *a fortiori* del organismo del que parece inseparable[44]. «En la *epigénesis* debemos admitir que el alma en general pertenece al mundo inteligible, que no tiene lugar en el espacio, que si un cuerpo organizado ha nacido por generación, tiene inmediatamente en sí la condición de estar animado por el principio vivificante inteligible...» (*Rx* 5462). Con respecto a las fuerzas motrices, la emergencia de la vida da testimonio entonces de la inmortalidad del alma o, al menos, de su sustancialidad[45], y la consideración del viviente nos hace regresar más acá de los paralogismos. De nuevo, el ajuste de las partes con respecto al todo y de las partes entre sí anuncia la presencia de un principio espiritual dominante; nuevamente, la causalidad intencional bien podría reconquistar su dominio tradicional. Alma o Dios, tan sólo nos cabe la elección del arquitecto[46].

nen necesidad, precisamente, de semejante confirmación por los hechos» (Carta a Blumenbach, 5 de agosto de 1790, XI, 185). Esta cortés carta hace pensar que Kant no se engañaba respecto de su dependencia hacia Blumenbach y que tenía conciencia más bien de coincidir con él que de inspirarse en él. Sobre la estima de Blumenbach por Kant, Lehmann aporta el siguiente testimonio: «Éste asegura expresamente que vuestros escritos breves, y en particular el escrito sobre las Razas humanas, le han hecho estar atento a muchas cosas que quizás nunca habría pensado buscar en los relatos de viajes y por medio de la observación» (Carta de Lehmann a Kant, 1 de enero de 1799, XII, 274).

44 Kant distingue dos niveles de «la vida»: la vida en general o animal y «la vida espiritual» (*Rx* 4237-9). Esto le lleva a veces a sostener que el principio de la vida tan sólo es inmaterial en el hombre y a volver a la doctrina del animal autómata. «En el hombre el espíritu es libre y quiere el bien; el animal es *autómaton*» (*Rx* 3855). En estos textos –son numerosos– que parecen tomar sin reservas el partido de la neumatología más ortodoxa, la vida tan sólo es una etapa intermediaria entre lo inorgánico y la libertad. Otras *Reflexionen* establecen la jerarquía: «cosas *creadas* (inanimadas); *criaturas* (los animales); seres que actúan libremente, que no llamamos criaturas» (*Rx* 4352, 4136).

45 «El cuerpo no contiene la condición de posibilidad de la vida del alma o incluso de una de sus actividades; es un obstáculo que el alma debe superar y al que, no obstante, está ligada» (*Rx* 4556); «La vida puramente espiritual es la vida originaria y propiamente dicha: la vida animal tan sólo es una vida derivada y limitada. El nacimiento no es, pues, un comienzo de la vida en general, sino solamente de la vida animal. La vida espiritual comienza tras la muerte del animal» (*Rx* 4240).

46 Puesto que únicamente el «*Geist*» puede ser principio de la unidad orgánica y las plantas están desprovistas de él, ¿no es preciso admitir un alma del mundo «en el primer caos» para explicar su formación? (cf. *Rx* 4552). Maimon confiesa a Kant que fue recorriendo la *KU*, que acababa de recibir, y leyendo, gracias a él, a Blumenbach como le vino la idea de su escrito sobre el Alma del mundo. Sustancia creada por Dios y «mundana», el alma del mundo es «representable como una inteligencia ligada al cuerpo (el mundo), luego limitada y sometida a las leyes de la naturaleza... Es el principio de la especie particular de composición en cada cuerpo (incluso desorganizado), de la organización en el cuerpo organizado, de la vida en el animal, del entendimiento y de la razón en el hombre...» (Carta de Maimon a Kant, 15 de mayo de 1790, XI, 174). Es poco probable que Kant haya apreciado esta divagación «hiperfísica», pero hay que señalar: 1º que ciertos textos espiritualistas de las *Reflexionen* van en este sentido; 2º que Maimon prolonga la *Crítica* en el sentido de la expulsión del *Deux ex machina*: el alma del mundo no es un entendimiento ordenador, sino un principio de estructuración espontánea.

VI La prohibición de decir «*Vestigium Dei video*»

A la fuerza resulta artificial analizar la «finalidad interna» como concepto *pre*-biológico: llegamos a lamentar al respecto que un lector de Stahl y de Reimarus no sea más claramente el predecesor de Claude Bernard o incluso el contemporáneo de Bichat. Pero las cosas no son tan sencillas. En el § 64, el organismo es descrito como un ser inasimilable a los demás seres materiales de los que el hombre puede hacer herramientas. Entonces, la «sabiduría del cuerpo» es más importante para determinar su esencia que la insistencia en el maravilloso ajuste de los órganos a su tarea fisiológica. Hemos visto que si el autor emplea aún el lenguaje clásico de la finalidad, es con una intención innovadora, con el fin de mostrar cómo la destinación del órgano es hasta tal punto inseparable de su funcionamiento, que nos hace pensar en el florecimiento de una idea, en el único modo que le conviene, antes bien que en la utilización ingeniosa de un sustrato dado (la aplicación de cosas activas a cosas pasivas de que habla Descartes). Contrariamente a la disponibilidad de la piedra, que me sirve tanto para romper como para edificar, la aptitud del ojo para la visión sugiere de forma inevitable que «un concepto ha precedido a las causas formadoras del órgano». Pero esta idea originaria no es como una partitura que preexistiera a la obra, –y la palabra «preceder» no debe evocar el posible sofístico de Bergson. Tan sólo situamos la Idea en el origen para evitar que el órgano sea pensado como una materia previa que hubiera sido formada como consecuencia, y para no intercalar ya entre la cosa y su forma el gesto contingente de un fabricante. Aquí se encuentra el punto esencial e insuficientemente aclarado de la *Crítica* teleológica. La resumimos a menudo como si Kant hubiese querido decir que un producto orgánico no se me aparece de la misma manera en que se me aparece un producto inorgánico. Esto sería una banalidad. Pero, para que esta oposición, precisamente, nos parezca banal, ha hecho falta que a finales del siglo XVIII ciertos productos «orgánicos» (en el sentido de «máquinas») ya no aparezcan como montajes. Veo en la playa la huella de un paso y no imaginaré que el mar o el viento la hayan escavado: «*vestigium hominis video*» (V, 370). En presencia de un viviente, tampoco pienso en un capricho del azar, pero aquí se detiene la semejanza: ante todo, no he de decir «*vestigium Dei video*», como hacen los sistemas teleológicos criticados en el § 81 de la *Crítica*. O bien imaginamos que Dios, con ocasión de cada apareamiento, «le daría inmediatamente a esta mezcla de materias la forma orgánica (*Bildung geben*)», –o bien que habría emplazado la fuerza generadora en el origen de la especie (*KU*, V, 422): «toda naturaleza se dirige entonces hacia su completa desaparición y, con ella, todo uso de la razón para juzgar sobre la posibilidad de esta clase de productos». Resulta *contradictorio que lo orgánico –en el sentido que se va a imponer– sea efecto* de una donación de forma o de un emplazamiento. Kant no comprendió el viviente *como si* fuese un producto técnico: pretende seguir pensándolo como si no fuese un azar, a la vez que sabe que no puede ser un producto.

Pero vayamos algunas páginas más abajo. Si decimos que el fin del cristalino es la refracción de los rayos luminosos, escribe Kant, entendemos con ello que es, por así decir, un medio que el hombre habría podido inventar para obtener el mismo efecto (*Erste Einl.*, XX, 236). Esta vez, tenemos aquí el lenguaje del *como si*. Sin duda, Kant precisa que dejaremos indeterminada la cuestión de saber si la finalidad es intencional o no, pero el empleo mismo de la imagen basta para que volvamos a dejar en la sombra la diferencia de naturaleza entre órgano y herramienta, y para que se oscurezca la originalidad del «fin natural». No pienso que el cristalino sea la obra de un arquitecto, pero como no hay inconveniente para comprenderlo así, juzgo el órgano como el usuario juzga la calidad de un producto. El lenguaje técnico se ha vuelto menos metafórico y no está tan alejado del que emplea Eberhard en su *Teología natural*: «Si el ojo es perfecto, no es por una causa diferente de la que hace del telescopio un instrumento perfecto. Esta advertencia puede convertirse incluso en un medio para el arte de inventar instrumentos útiles, si investigamos a través de qué composición la naturaleza ha alcanzado la misma meta»[47]. El arte gana imitando a la naturaleza; pero, ¿sería capaz de ello si no encontrase en ésta los mismos problemas y el mismo estilo de resolución? ¿Plagiaríamos a un escritor sin conocer su lengua? Es significativo que Darwin, poniendo el mismo ejemplo, insista en la inutilidad de la analogía: «La comparación entre el ojo y el telescopio se presenta al espíritu de forma natural. Sabemos que este último instrumento ha sido perfeccionado gracias a los esfuerzos continuos y prolongados de las más altas inteligencias humanas, y concluimos de ello naturalmente que el ojo ha debido formarse por un procedimiento análogo. Pero, ¿no es presuntuosa esta conclusión? ¿Tenemos derecho a suponer que el Creador ponga en juego fuerzas inteligentes análogas a las del hombre? ¿Cabe admitir que haya podido formarse así un instrumento óptico viviente, tan superior a un aparato de cristal como son superiores las obras del Creador a las del hombre?»[48]. Tenemos aquí, disfrazado de humildad religiosa, el finalismo que el autor, por supuesto, quiere abatir. Pero el interés del texto reside en que le reprocha –antes que Bergson– «que extienda demasiado lejos la aplicación de ciertos conceptos, naturales a nuestra inteligencia»[49]. Ahora bien, este reproche es de naturaleza *crítica*, y tanto Darwin como Bergson son más fieles en estas líneas a la inspiración de la crítica kantiana de la teleología que el propio Kant en el ambiguo texto que acabamos de citar. ¿Tan arbitrario es, confiando en algunas líneas, hacer que Darwin y Bergson se crucen en una encrucijada kantiana? Pensamos que no, pues uno y otro, antes de introducir el concepto de selección natural o el de impulso vital, deben localizar el «*territorium*» de la vida, –y la *Crítica* no tiene precisamente otro objeto, cuando, respetuosa con su programa, no se inclina hacia una doctrina. Más acá de las más profundas divergencias teóricas venideras, traza las divisiones que todos habrán de tener en cuenta y saca

[47] Texto mencionado en Ak-A, XVIII, 573.
[48] Darwin, *Origine des espèces*, trad., p. 199 [trad. esp. *El origen de las especies*, Madrid, Espasa, 1987].
[49] Bergson, *Évolution...*, p. 532

saca a la luz un terreno que siempre tendremos que atravesar, toda vez que decidamos tan sólo hablar de la vida.

VII La *Crítica* oscila entre dos visiones del viviente

Repitámoslo, sería anacrónico distinguir un lado bueno y otro malo de la idea kantiana de organismo, pero, si evitamos confundir las significaciones que la componen, vemos que deja elegir entre dos interpretaciones del viviente muy diferentes. Por una parte, presta atención sobre todo a la distancia que abre el siglo XVIII entre las máquinas orgánicas y los mecanismos; lo que cuenta esencialmente es la imposibilidad para la industria humana de competir con la creación orgánica, la vanidad de todo modelo del viviente. Por otra parte, prevalece la oposición entre la vida y las «fuerzas mecánicas»: proclamamos imposible de derecho el tránsito de éstas a aquella, impensable cualquier reducción, incluso en idea, de los procesos orgánicos a lo inorgánico. Y, para acusar mejor el contraste entre los dos términos, cedemos a la tentación de asimilar lo orgánico a la finalidad consciente o, al menos, de aproximar los polos de «la lejana analogía»: se imita tan bien la aparente obediencia a un orden que terminamos por confundirla con la producción efectiva de dicho orden; las «fisuras del determinismo» son tan «numerosas» que preferimos hablar de libertad de elección[50]. Además, los representantes de esta filosofía biológica le reprocharán a Kant su excesiva timidez y sus concesiones al cientifismo venidero. «La finalidad orgánica *y consciente*», escribe Ruyer, «no es... –en contra de la tesis de Kant, que pretende conciliar determinismo y teleología– un simple punto de vista sobre un desarrollo que podría explicarse por completo según el determinismo causal»[51]. Pero, si la *conciencia* no es un punto de vista, ¿por qué tiene que ser un principio rector exterior al organismo, y no un principio inscrito en su naturaleza? Ruyer justifica la similitud entre mecanismo biológico e invención técnica: puesto que, en el segundo caso, las ideas de los medios debían estar subordinadas en una conciencia a la idea del tema a realizar «para que a continuación una distribución de materiales inertes lleve a cabo la vinculación en el espacio... *es necesario incluso* que la distribución de las esporas del helecho haya existido como tema en un dominio psíquico preocupado por la diseminación para que se haya podido realizar materialmente. Invertir este orden es caer en el absurdo o en lo milagroso». Sin duda, si la cuestión se plantea así. Pero, para plantearla de este modo, hay que admitir sin crítica una comparación que la biología debió discutir para conquistar su dominio, ver en las maravillas del instinto o de la regeneración «los últimos toques» de una intervención prácticamente directa

---

[50] «Que las fisuras del determinismo autoricen la emergencia de finalidades... quizás lo admitiremos, pero, en cuanto a ver en estas fisuras la finalidad misma y la manifestación del principio "espiritual" de las organizaciones, es complacerse en una confusión de talante poco aceptable» (F. Meyer, *Problématique de l'évolution*, p. 231).

[51] Ruyer, *Monde des valeurs*, pp. 145-6 [trad. esp. *Filosofía del valor*, México, FCE, 1969].

de «un psiquismo orgánico»[52], –brevemente, decidir que el fenómeno biológico se comprenda como una variedad del acto técnico en general. Hay que considerar, por tanto, la alternativa cartesiana entre arte humano o arte divino como la única válida, y negarse a suponer idealmente que ciertos seres puedan tener su principio en sí mismos.

El hecho de que estas dos actitudes coexistan en Kant y la *Crítica* teleológica oscile entre la suposición de la Idea orgánica y la ficción de un entendimiento divino prueba que ésta no cancela enteramente la hipoteca de la teleología clásica y no ilustra de manera satisfactoria la nueva idea de finalidad que persigue el autor. Se ha dicho que la revolución copernicana en fisiología del movimiento consistió en renunciar al dogma de que «un solo principio de mando y control de todos los movimientos debía dominar y subordinar a sí el organismo entero»[53]: en este sentido, la comprensión kantiana del organismo como totalidad unificada sigue siendo pre-copernicana; no disipa la apariencia trascendental de que hablaba el Apéndice, pues hace que renazca sin cesar la idea de que un ingeniero *podría* poseer el secreto de la fabricación y que la vida es el descodificado defectuoso de un mensaje en sí mismo muy simple. Veremos que Kant explica a continuación esta ilusión optimista como un mito impuesto por nuestra finitud, cuyo signo es aquí no tanto nuestra ignorancia con relación al viviente, cuanto el hecho de creer que esta ignorancia es en sí misma suprimible. Esto no impide que el ejemplo del viviente, aunque integrado con todo derecho en el examen de la facultad de Juzgar, pueda revelar –como reconoce Kant[54]– la esencia de ésta. La ruptura con la teleología tradicional aparecerá sin ambigüedad en otra parte.

[52] Ruyer, *Éléments psycho-biologie*, pp. 200-3.
[53] Canguilhem, *Concept de réflexe*, p. 127. Aproxímese al texto de Cournot sobre el peligro que supone para la comprensión de la vida desatender el reino vegetal en favor del reino animal: «La vida ocurre antes de las sensaciones y las ideas, el grado de centralización de las funciones vitales no cambia la esencia de la vida; esto es lo que les hubiesen enseñado las plantas» (*Considérations*, p. 22).
[54] *KU*, V, 193, *Erste Einl.*, XX, 243-4.

Capítulo X

La fragmentación de la finalidad técnica

b) La reflexión como método de la filosofía

¿Cómo comprender que no se le haya ocurrido plantear preguntas trascendentales para la esfera de la lógica formal considerada en sí?
Husserl, *Form. und transz. Logik*, p. 230.

I El organismo, paradigma sobredeterminado del orden

Con el cuerpo orgánico, me hallo en presencia de un objeto que funciona con vistas a sí mismo, –espontáneamente y de manera que en él el medio es indiscernible del fin, el proceso, del motivo a realizar. Pero, finalmente, se trata de un *objeto* y de un fin observables fuera de mí. Por tanto, las nociones de fin y de medio todavía tienen validez, y se impone aún el lenguaje de la teleología: ¿cómo distinguir una propiedad orgánica, a no ser porque es *el fin* de su organización? ¿Cómo distinguir el reloj como figura del universo y el reloj como funcionamiento, si «no atendemos al uso a que está destinado el reloj»[1]? En la medida en que lo orgánico todavía forma parte de lo técnico, no es cierto, pues, que constituya un ejemplo apropiado para la idea de «unidad sistemática de la naturaleza».

En efecto, ¿qué significa esta expresión? Que todavía tenemos la garantía de poder subsumir siempre leyes empíricas bajo otras leyes empíricas más generales, –que hay, por tanto, una afinidad necesaria entre las leyes, comparable a la que los Principios del entendimiento establecen entre las percepciones[2]. El sabio realiza esta postulación secreta cada vez que piensa que no pueden aparecer nuevas sustancias, que la Creación tuvo lugar de una vez por

[1] Descartes, *Sexta meditación*.
[2] «Los conocimientos empíricos forman, con relación a lo que de modo necesario tienen en común (a saber, estas leyes trascendentales de la naturaleza), una unidad analítica de toda la experiencia, pero no esta unidad sintética de la experiencia como un sistema, que vincula también bajo un principio las leyes empíricas en lo que tienen de diferente (y allí donde la multiplicidad puede llegar al infinito)» (*Erste Einl.*, XX, 203-204).

todas (*Rx* 4137), que toda conexión en el mundo está sometida a una regla. Y la palabra *O r d n u n g* no quiere decir otra cosa. No que una Providencia vele por la naturaleza, sino que por muy lejos que vaya nuestra investigación, nunca encontramos materias tan heterogéneas que su composición escape a toda ley, ni un desorden tan absoluto que no se pueda disipar. Ciertamente, resulta difícil expresar esta confianza sin decir más de lo necesario. ¿Llegaré a hablar de una «sabiduría divina»? Incluso entre comillas, la expresión ha torcido ya mi pensamiento; tan sólo pedíamos seguridad contra el caos, una garantía para la ciencia, –y no contra el Apocalipsis... ¿En qué ha consistido, precisamente, la confusión? Se han superpuesto dos constataciones de improbabilidad. La palabra «improbabilidad» no tiene el mismo sentido según concierna a la producción de una cosa o a la posibilidad de encontrar un hecho. Si digo «es muy improbable que esta combinación haya podido darse sin que una intención la haya guiado», la improbabilidad designa una realidad demasiado maravillosa como para ser fortuita; si digo «es muy improbable que el agua sobre el fuego se transforme en hielo», nombra una eventualidad demasiado caótica como para que sea imaginable. En el primer caso, debemos suponer un máximo de ingeniosidad, en el segundo un mínimo de invariabilidad. Y el llamado problema del «fundamento de la inducción» nacerá en gran parte de la confusión entre ambas exigencias. Confusión que Kant evita, que resurge tras él y que es perfectamente explicable desde un punto de vista histórico. Destruyendo la veracidad del Dios de los «sistemas», la *Aufklärung* volvió problemático el fundamento de la invariabilidad de las leyes. ¿Cómo podía el físico comprender, entonces, el acto de previsión? «La certeza de la analogía», escribe por ejemplo Gravesande, «se basa en la invariabilidad de estas leyes, que no podrían estar sujetas a cambio *sin que el género humano se resienta por ello y perezca en poco tiempo*». Como añade Cassirer, citando esta frase[3], se le da libre curso, por tanto, al antropocentrismo: la bondad de Dios hacia sus criaturas proporciona al sabio un sentimiento de seguridad y a sus inducciones valor de universalidad. El lenguaje de Lachelier, en *Le fondement de l'induction*, deja trasparecer aún esta tentación: la hipótesis de la disolución de los elementos «nos parece *monstruosa*» y estamos persuadidos de que siempre subsistirá «una armonía entre los elementos del universo», pues éste es «el interés supremo de la naturaleza». Doctrina que, confundiendo la seguridad del viviente con la del sabio, el día de cólera con la detención del determinismo, mina aquello que pretende fundar. La bondad de Dios garantiza sin duda la permanencia del orden, pero no la del orden de las leyes. Muy al contrario, rompe en un agregado de fines parciales la totalidad que interesa a la ciencia. «Cuanto mayor es el número de las sustancias, tanto más difícil es hacer que su concordancia surja de intenciones singulares... La naturaleza del Todo debe contener leyes según las cuales es posible simplemente que concuerden las intenciones parciales» (*Rx* 4524). Por lo demás, ¿qué crédito habremos de concederle a un Dios cuyas decisiones serían independien-

3 Cassirer, *Ph. der Aufklärung*, p. 82.

tes? «Lo general es para Dios el conocimiento del Todo... El conocimiento divino determina cada parte en el Todo»[4]. De suponer que Dios vela por el destino de las especies e incluso de los individuos (*Rx* 6174), esta finalidad biocéntrica –la de Reimarus– presupone una «finalidad» global de la que no da cuenta, finalidad que permite la previsión en lugar de asegurar el equilibrio de seres estructurados *dados*.

La estructura de *un ser* no puede darnos a entender el orden de *la naturaleza*; el ejemplo del organismo está sobredeterminado. La contingencia aparente en su disposición no tiene nada en común con la invariabilidad de la naturaleza en general (tanto inorgánica como orgánica). El hecho de que el contenido de la experiencia sea totalizable «todavía no anuncia que las cosas singulares puedan tomar la forma de sistemas, ni la posibilidad de una finalidad real en los productos. Pues, en cuanto a la intuición, estos siempre podrían ser meros agregados y depender de leyes empíricas que formen con las demás un sistema de división lógica, sin que sea necesario suponer un concepto propio con vistas a su posibilidad particular... es decir, basarlos en una finalidad de la naturaleza» (*Erste Einl.*, XX, 217). Por tanto, la constitución de un sistema de la naturaleza de ninguna manera está vinculada a la presencia (contingente con respecto a ella) de seres sistemáticamente constituidos: «Así, vemos piedras, tierras, minerales, etc., sin ninguna forma final, meros agregados, pero tan emparentados en cuanto a sus caracteres internos y a los principios de conocimiento de su posibilidad que son capaces de entrar bajo leyes empíricas para la clasificación de las cosas en un sistema de la naturaleza, pero sin mostrar *en ellos mismos* una forma de sistema»[5]. Comprenderemos mejor, por tanto, en qué consiste exactamente la suposición de la unidad necesaria si nos dirigimos a la *clasificación* de *cualesquiera* formas naturales en géneros y especies, sin preocuparnos de saber si estas clases son «naturales» o «artificiales»[6]. Lo importante es que siempre tengamos la certeza de poder formarlo, que no nos sorprendamos al ver la naturaleza articulada como sistema. Esta es la primera formulación de la pregunta por la unidad de las leyes empíricas: *¿De qué suposición implícita partimos en la clasificación?* La clasificación consiste en comparar muchas clases entre sí y, «si absolutamente todas poseen un carácter común, subsumirlas bajo clases más altas (géneros) hasta alcanzar el concepto que contiene en sí el principio de la clasificación y forma el género más alto» (*Erste Einl.*, XX, 214). Operando de este modo suponemos, por tanto, que el género supremo *se divi-*

[4] *Rx* 6174. Sobre la crítica de la Providencia particular, cf. *Rx* 3881, 3882.
[5] *Erste Einl.*, XX, 217. Por eso el principio de sistematicidad es trascendental, «pues el concepto de los objetos en tanto que son pensados bajo este principio tan sólo es el puro concepto de objetos del conocimiento de experiencia posible en general, y no contiene nada empírico» (*KU*, V, 181).
[6] En el sentido de Cournot: un género es «natural», si «es necesario que haya habido un vínculo de solidaridad entre las causas, cualesquiera que sean, que han constituido las especies del género»; –«artificial», si «la distribución de las variedades de formas entre las especies que este género comprende no tiene nada que no pueda serle atribuido razonablemente al juego fortuito de las causas variando de modo irregular de una especie a otra» (Cournot, *Fondements de nos connaissances*, pp. 249-251).

de («o se especifica, por analogía con el uso que los juristas hacen de esta palabra», XX, 216) en géneros, especies y subespecies exhaustivamente determinables. La idea de *especificación* remplaza aquí, por tanto, a la analogía técnica como aproximación a la idea de orden, y esta sustitución entraña las siguientes consecuencias.

II El paradigma de la especificación

1. La «finalidad» queda restringida a su sentido más modesto: ya no designa sino una apropiación (*Geschicklichkeit*) para la clasificación. Hasta aquí la habíamos considerado como la propiedad de un objeto dado (máquina artificial o incluso fin natural), característica de un funcionamiento; ahora, ya no es más que la condición de posibilidad de la constitución de un sistema de conceptos. «No son las formas mismas las que parecen finales, sino sólo la relación de estas formas entre sí y la propiedad que tienen, a pesar de su multiplicidad, de ser apropiadas para un sistema lógico de conceptos empíricos» (XX, 216). Por tanto, ya no nos veremos tentados a decir: Dios ha organizado la naturaleza como un sistema, –sino que diremos: la naturaleza se presta a ser considerada espontáneamente por nosotros como un sistema. Esta vez el esquema de la finalidad intencional ya no es más que un punto de referencia lejano: «Las leyes naturales, que fueron elaboradas y referidas unas a otras como si la facultad de Juzgar las hubiese producido para su propio uso, guardan una *semejanza* con la posibilidad de las cosas que presupone la representación de éstas como principio de su existencia» (XX, 216).

2. Se impone una distinción entre el principio *trascendental* del orden y el principio *metafísico* de la finalidad: el orden es pensable sin que sea necesario recurrir a la imagen de la teología natural[7]. Mientras que en la finalidad *racional* el objeto debía pensarse, «en cuanto a su causalidad, según el concepto que la razón se forma de un fin», en la finalidad *solamente sistemática* desaparece toda referencia a esta causalidad. De ahí la distinción entre la «técnica orgánica» (técnica sin duda inconsciente, pero a la que ronda el esquema artesanal) y la «técnica especiosa». La una concierne a la posibilidad de las cosas mismas; la otra, al ajuste de las formas naturales con nuestra facultad de representación[8].

---

[7] «Por el contrario, el principio de la finalidad práctica, que debe ser pensado en la idea de una determinación de la voluntad libre, sería un principio metafísico, porque el concepto de una facultad de desear como voluntad debe estar empíricamente dado» (*KU*, V, 181).

[8] «El juicio teleológico presupone un concepto de objeto y juzga sobre su posibilidad según una ley de vinculación de las causas y los efectos. Podríamos llamar *plástica* a esta técnica de la naturaleza, si esta palabra no estuviese ya en curso, en un sentido más general, tanto para la belleza natural como para las intenciones naturales; luego técnica orgánica, si se quiere, expresión que extiende el concepto de finalidad no sólo al modo de representación, sino a la posibilidad de las cosas mismas» (*Erste Einl.*, XX, 233-4).

3. Estas nuevas distinciones entrañan la disociación *de la palabra «Kunst»*. Adickes señala justamente que el empleo de «*Kunst*», entendido como «artificio» (en los escritos antimecanicistas), no tiene nada que ver con el uso que se le da en la *KU*. Sin embargo, hay una transición de un sentido al otro: para pasar del «arte divino» al arte tal como lo entendemos nosotros, de la teología natural a nuestra estética, sería menester que Kant hubiese meditado sobre el *arte*, eminentemente *artificial*, de los «nomencladores» y que hubiese tomado en serio a quienes «parece que se restringen a conocer las producciones naturales tan sólo por la corteza» (Daubenton). Es cierto que Kant no hace de la «nomenclatura» un conocimiento: según la propia expresión de Linneo[9], es una *d i á g n o s i s* y no podríamos considerarla como un «*systema naturae*», pues no presenta la garantía de exhaustividad que caracteriza a un sistema[10]. Sólo merece este nombre si queremos distinguirla de la «división física» y de la descripción geográfica[11]. Pero la remisión de la clasificación a su justo lugar en modo alguno soluciona el problema filosófico que ésta plantea; en absoluto impide –y es importante– que la naturaleza no eluda el encajonamiento de las clases en géneros y que en el orden artificial que instaura el metodista parezca anticiparse, por tanto, una racionalidad. Incluso si las especies son consideradas como cortes practicados artificialmente, permiten una seriación que, por su parte, tiene un sentido, –y que fue, sin duda, uno de los orígenes del transformismo de Lamarck[12]. ¿Qué significa entonces la palabra «arte»? Tan sólo una posibilidad permanente de clasificación. «De igual manera que una clasificación semejante no es un conocimiento de experiencia, sino artificial (*künstliche*), así la naturaleza, pensada de manera que

[9] «Todavía hay ciertas exposiciones de cosas que son o bien diagnósticas, o bien genéticas. Aquellas nacen de las similitudes o desemejanzas entre las cosas en las comparaciones, luego por marcas externas, –éstas por la posibilidad interna» (*Rx* 3003). Cf. *Rx* 2835.

[10] «Sin embargo, más valdría llamar agregados de la naturaleza a los sistemas de la naturaleza que hasta aquí se han compuesto, pues un sistema supone ya la idea del Todo, de la que se derivan las cosas. Por tanto, todavía no tenemos propiamente hablando sistema de la naturaleza. En lo que actualmente se llama así, las cosas solamente están yuxtapuestas y subordinadas las unas a las otras» (*Physische Geographie*, IX, 160). Cf. las reservas de Goethe respecto del sistema de Linneo, al que prestó confianza en un primer momento; no obstante, «incluso este hombre profundo y genial tan sólo pudo dominar la naturaleza a grandes rasgos» (Goethe, *Naturwissenschaft. Schriften*, VI, 115 y ss.).

[11] «Si digo, por ejemplo: el rinoceronte pertenece a los cuadrúpedos o al género de los cuadrúpedos artiodáctilos, se trata de una división que hago en mi cabeza, de una división lógica. El *systema naturae* es como un registro del todo donde coloco todas las cosas, cada una en la clase que le corresponde, dondequiera que se encuentren sobre la tierra y cualquiera que sea la distancia entre las regiones. La división física, por el contrario, considera las cosas según los lugares que ocupan sobre la tierra. El sistema asigna el lugar en la división en clases. La descripción geográfica de la naturaleza indica donde podemos encontrar realmente estas cosas sobre la tierra».

[12] «Cuando hemos colocado las especies en series y todas ellas han sido bien colocadas según sus relaciones naturales, si elegimos una y a continuación, dando un salto por encima de muchas otras, tomamos otra más alejada, puestas estas dos especies en comparación presentan entonces grandes desemejanzas entre sí. Pero si seguimos la serie desde la especie que hemos elegido al comienzo hasta la que hemos tomado en segundo lugar, y que es muy diferente de la primera, llegaremos a ella de matiz en matiz sin haber advertido distinciones dignas de ser notadas» (Lamarck, *Ph. zoologique*, pp. 41-42).

se especifique según un principio semejante, *también es considerada como arte*, y la facultad de Juzgar lleva consigo necesariamente *a priori*, por tanto, un principio de la técnica de la naturaleza» (*Erste Einl.*, XX, 215).

Pero hablar de una «técnica de la naturaleza» allí donde, precisamente, ha desaparecido cualquier analogía con el arte humano, ¿no es abusar del lenguaje? ¿En qué sentido esta «finalidad» de nuevo estilo merece aún ese nombre? A menudo, para instituir un concepto nuevo hay que abusar de las palabras. Y la originalidad de Kant no consiste tanto en haber distinguido el principio de la inducción de la causalidad racional, cuanto en haber presentado ésta como un caso particular de aquélla y haber supuesto que «el fin antropomórfico no era el sentido de la idea de fin»[13]. Considerada en lo sucesivo como modelo, la «naturaleza como arte» va a proporcionarle a la palabra «arte» un sentido inédito.

4. ¿Por qué está asegurada la previsión en el campo circunscrito por los principios de la experiencia? Esta es la pregunta con que se enfrenta ahora la filosofía trascendental. Si hasta aquí daba cuenta de la posibilidad de una «naturaleza en general», permanecía muda sobre la certeza en que nos encontramos, *de hecho*, de vivir siempre en *la naturaleza* estable que conocemos; la causalidad, ley trascendental, no prejuzgaba sobre la posibilidad de la previsión, acto humano, y las Analogías de la Experiencia no constituían la condición necesaria de una ciencia. Resulta chocante que, en un texto de 1908 consagrado a Kant, Husserl retome el lenguaje de la *Primera introducción*, al tiempo que considera que está subrayando la abstracción de la lógica trascendental[14]. Distingue tres instancias, en orden de generalidad creciente: la naturaleza exacta, el mundo como multiplicidad de «cosas que poseen *aún* cierta unidad» y, por último, un conjunto posible de cosas (*Dingvielheit*) desprovisto de toda unidad. No sería imposible, pues, que no hubiese naturaleza siempre idéntica, «una de una vez por todas». Pero, «por delante de la fenomenología trascendental se encuentra *este hecho*: que el curso de la conciencia está articulado de tal modo que en él puede constituirse una naturaleza como *unidad racional*». La lógica trascendental no podría dar cuenta de esta «facticidad»: «Contiene los fundamentos para una naturaleza posible, pero nada para una naturaleza de hecho. Esta facticidad es el campo, no de la fenomenología y de la lógica, sino de la metafísica». Esta contingencia de la naturaleza de hecho, correlato de la ciencia efectiva, retoma la idea del «azar trascendental» y orienta hacia la misma pregunta: ¿por qué el entendimiento puro no da cuenta del origen de la racionalidad?[15] Husserl parece pensar que

[13] Cf. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 565 y ss.

[14] Husserl, *Erste Philosophie, Husserliana*, B VII, p. 292 y ss.

[15] Reaparece así un problema legado bajo diversas formas por la metafísica clásica (distinción de las verdades de hecho y de razón, de la voluntad y el entendimiento de Dios). Es prueba de que no hemos dejado el orbe de la ciencia clásica. ¿Por qué volvemos a encontrar la cesura entre leyes naturales de hecho y leyes fundamentales de la naturaleza, si no es porque todavía confundimos leyes *esenciales* y leyes *simples*? Así, Galileo pensaba que su «definición»

Kant, fascinado por las ciencias exactas constituidas, no pretendió plantear esta pregunta *metafísica* y que el *Faktum* de la física matemática le ocultó el *Faktum* –enigmático de otro modo– de la posibilidad y el valor permanente de cualquier *Wissenschaft*. «¿Hay una certeza absoluta de que la ciencia deba valer siempre?... ¿Por qué han de tener un campo de aplicación las leyes lógicas? Y, ¿en una naturaleza de hecho? La lógica trascendental contiene los principios de una naturaleza posible, pero no de una naturaleza de hecho»[16]. Parece que, en estas líneas, Husserl reescriba sin saberlo la *Primera introducción* a la *KU* y redescubra el momento en que la filosofía trascendental ya no puede pasar, sin incurrir en un contrasentido, por un mero análisis de las condiciones de la objetividad. En efecto, la semejanza se acentúa cuando Husserl, para formular en toda su amplitud la pregunta sobre la racionalidad *de hecho*, se dirige, también él, a la naturaleza *cualitativa*. «Se trata de esbozar la idea de una naturaleza en cierto sentido correlativa de una ciencia de la naturaleza matemática, y también de una naturaleza que aparece como un cierto cosmos, correlato de las ciencias morfológicas..., –luego, no de una naturaleza tal como es pensada teoréticamente por el físico, sino tal como se presenta cuando consideramos las cosas sensibles apareciendo con una intención histórico-descriptiva, –de una naturaleza que *siempre se organiza de nuevo en géneros*, especies, etc., y da lugar a ciencias morfológicas. Nuestra conciencia de hecho es tal que en ella se constituye una naturaleza de esta clase: un cosmos racional»[17]. Aquí, ¿cuál es exactamente el punto en común entre fenomenología y Crítica del Juicio? Tanto en un caso como en el otro, reconocemos que el *contenido* de la naturaleza de hecho tiene una racionalidad que le es propia y que debe haber en ella, por tanto, un principio de coherencia de la experiencia, del mismo modo en que hay un principio de su posibilidad. Para determinar este principio en toda su extensión, también Kant debía remontarse hasta las conceptualizaciones menos rigurosas, –tomar en consideración el dominio de las significaciones fluyentes y desmentir así la leyenda del análisis «jurídico» y «panorámico». En la Introducción a la *KU*, escribe Cassirer, Kant se comporta como el lógico del sistema de Linneo[18]. Esta fórmula tiene el inconveniente de sugerir que la nomenclatura fue sometida simplemente a la misma elaboración que la mecánica de Newton, como si se tratase de dos

del movimiento uniformemente acelerado expresaba la esencia del movimiento, puesto que era su fórmula más simple.
En su artículo sobre Laplace (en *Thalès*, 1958), Vuillemin muestra cómo la verdadera matematización de la naturaleza comienza cuando el sabio: 1º relega la «simplicidad» entre las elecciones arbitrarias y subjetivas; 2º busca, como Laplace, «todas las leyes matemáticas posibles entre la velocidad y la fuerza, y (presenta) así bajo un nuevo punto de vista los principios generales del movimiento». La noción de «facticidad» pierde entonces su sentido y la coherencia de la *naturaleza de hecho* deja de aparecer como un milagro, pues las leyes de esencia que hacen aparecer su contingencia (inercia, acción y reacción, proporción de la fuerza y la velocidad) en realidad tan sólo eran las más simples entre las relaciones de hecho («para nosotros tan sólo son hechos observados», escribe Laplace).

16 Husserl, *ibid.*, p. 393.

17 Husserl, *ibid.*, p. 395.

18 Cassirer, *Erkenntnisproblem*, III, p. 136.

regiones epistemológicas examinadas por turnos. Pero no se trata (todavía) de epistemología, –tan sólo del hecho de que la «teoría de la experiencia» aún no ha dado razón de la metafísica clásica y ha sido menester profundizar más y darle una extensión imprevista al concepto de «trascendental». En resumen, ¿pasa Kant de una epistemología positivista al «asombro ante el ente»?... Desconfiemos de palabras anacrónicas que comportan un contrasentido tan grande. Kant se asombra simplemente de que haya sido posible el sistema de Linneo.

III La posibilidad de la clasificación y la conceptualización; apertura del *a priori* originario

Además, la *KrV* indicaba a veces, aunque de forma demasiado concisa y poco clara, que la posibilidad de la clasificación era mucho más que una cuestión de metodología. Sin una mínima homogeneidad, «no hay entendimiento posible»; si la diversidad de los seres fuese tal que ya no cupiese la ley lógica de las especies, «ya no habría siquiera concepto de género ni concepto general, en consecuencia ya no habría entendimiento... Ya no habría conceptos empíricos ni, por consiguiente, experiencia posible» (B 432 y 435). El desorden cualitativo absoluto tendría como correlato el no pensamiento absoluto. Es cierto que en la *KrV* tales frases concordaban mal con el contexto y parecían sorprendentes. Para comprender la razón de ello volvamos al comentario de Cassirer, que atenúa su alcance. Para Kant, una naturaleza donde fuese imposible determinar géneros y especies no sería, no obstante, un caos: seguiría siendo un «cosmos», puesto que contendría aún «leyes generales»; «cada ser particular sería, de cierta manera, por sí sólo; para ser conocido debería ser descrito y aprehendido por sí mismo»[19]. Ahora bien, no es seguro que Kant fuese tan optimista como Cassirer respecto de este punto; pues, según esta hipótesis, ¿cómo sería posible describir y determinar «cada» objeto?; sin conceptos empíricos, ¿cómo podría el entendimiento cumplir con su tarea y conocer «algo que nunca veremos dos veces»? Sin embargo, la interpretación de Cassirer es perfectamente legítima, si nos situamos tan sólo en la perspectiva de la «objetividad» y no prestamos atención más que a esta exigencia: cualquier comparación y separación empírica debe suponer la presencia de seres determinados ya como «objetos». En este sentido, el desorden total en el nivel del contenido dejaría intacto el orden formal, y la imposibilidad de ordenar los seres naturales de ninguna manera haría imposible su conocimiento *objetivo*... Ahora bien, Kant afirma, no obstante, que bajo el régimen del caos cualitativo serían impensables «el entendimiento mismo» y «la experiencia posible». Es cierto que el conocimiento supone que la naturaleza obedece a reglas constantes de síntesis, que el pesado cinabrio no es tan pronto rojo como negro y que «la tierra no se cubre, en el curso de un largo día, tan pronto de frutos como de nieve» (A 78); pero esta fidelidad de las apariencias

[19] Cassirer, *ibid.*, p. 134.

a sí mismas todavía no explica que yo pueda nombrarlas y clasificarlas. En este mundo loco, en el que iría de sorpresa en sorpresa, «la misma cosa se llamaría tan pronto de una manera como de otra (*dasselbe Ding bald so, bald anders benannt*)»; no sucede así, pero el hecho de que el cinabrio no cambie de color al instante todavía no explica por qué constituye «*dasselbe Ding*», ni por qué *puedo nombrarlo*. A la luz de la *Primera introducción*, hemos de distinguir dos niveles de investigación trascendental:

- La Analítica, enumeración de las condiciones de posibilidad del tránsito de la percepción a la experiencia. Desde su punto de vista, nuestras comparaciones y clasificaciones, actos en sí mismos subjetivos y solamente justificables desde una descripción antropológica, tan sólo tienen valor objetivo en la medida en que estamos ya en el terreno de la experiencia, en la medida en que somos ya poseedores de *conceptos de objetos*. Si nos limitamos a la estricta teoría de la objetividad, la importancia que Kant le concede de repente a la clasificación y a la posibilidad de «siempre ser capaces de clasificar» se vuelve entonces bastante poco comprensible.

- Pero la tarea de la Analítica ha quedado restringida de forma expresa. En ella no nos proponemos, dice Kant, analizar los conceptos, sino solamente investigar los conceptos dados *a priori* con el entendimiento, y esta investigación, que toma como hilo conductor «las funciones de la unidad en los juicios», está subordinada al hecho lógico del juicio. Es decir, que los conceptos son considerados en ella tan sólo como *predicados* «de otras representaciones en juicios posibles», –como *instrumentos disponibles*[20]. Decisión ciertamente legítima, pero que a la fuerza deja de lado el problema del *origen de todos los conceptos en general*. Puesto que la filosofía de la objetividad *considera* los conceptos en general como ya presentes para el juicio, hay una pregunta (y un nivel de investigación diferente) que no va a evocar: ¿cómo es posible *formar* (*bilden*) conceptos en general? Y con ello: ¿cómo es posible el «poder de *pensar* por conceptos», es decir, el entendimiento? Mientras que, hace un momento, parecía que podíamos clasificar empíricamente *porque* conocemos de modo objetivo, ahora se ha invertido la perspectiva: tenemos conceptos *porque en efecto* podemos constituir géneros y especies. La posibilidad de hecho de la conceptualización es más originaria que la posibilidad de derecho de la experiencia. Esto es lo que indica un parágrafo de la *Primera introducción* donde el autor parece responder por adelantado a aquellos que centrarán el kantismo en torno únicamente al problema de la posibilidad de la experiencia: la posibilidad de que siempre seamos capaces de encontrar conceptos para intuiciones dadas no puede explicarse partiendo de una simple comparación (*Vergleichung*) «con formas empíricas para las que *ya tenemos conceptos*... Pues nos preguntamos cómo se podría esperar que,

[20] B 86. «Ahora bien, el entendimiento no puede hacer otro uso de estos conceptos sino juzgar por medio de ellos» (B 85). Cf. *Rx* 3049, 3053.

por comparación de percepciones, llegásemos a los conceptos de lo que de común hay entre las diversas formas de la naturaleza», si hubiese en la naturaleza una heterogeneidad tan grande que fuese imposible discernir en ella una «*Stufenordnung*» de géneros y especies (*Erste Einl.*, XX, 213). Desde el momento en que ya no presuponemos *el hecho* del juicio como yendo de suyo, al modo de la Analítica, la posibilidad de formar conceptos empíricos es un tema tan legítimo sobre el que preguntar como la posibilidad del objeto de experiencia.

La *Primera introducción* muestra claramente este tránsito de una temática a la otra. Tomamos conciencia de que: 1º el principio que me garantiza *a priori* la subordinación posible de las leyes empíricas bajo otras leyes empíricas más generales es el mismo principio que: 2º garantiza la clasificación lógica y, de manera más general, 3º brinda la posibilidad permanente de cualquier conceptualización. Armonía de las leyes naturales, asignación de las clases y formación de los conceptos arraigan en el mismo *a priori*: *siempre puedo* comprender diferentes representaciones en una conciencia única. O aún: Vivo en un mundo donde *hay sentido* antes de que haya «objetos», –donde, en consecuencia, incluso los conceptos artificiales de la clasificación poseen una «presunta objetividad»[21]. Partiendo de la constatación de que el principio de la posibilidad de la experiencia no colma íntegramente el oficio del Dios precrítico, pues no legitima el orden que observamos en las leyes empíricas, Kant llega a la convicción de que éste no es el único principio trascendental y de que el análisis del sentido desborda el del conocimiento. Por eso se vuelve esencial el problema de la clasificación. En el momento en que el filósofo trascendental comprende que su pregunta está lejos de quedar limitada al hecho de la objetividad, se dirige espontáneamente al pensamiento cualitativo, precientífico, inexacto, –al «*Gedankenspiel*» y no al saber[22]. El interés que le concede a la nomenclatura prefigura el que le concederemos poco después al lenguaje y al mito; marca la sustitución de la pregunta: «¿Cómo podemos conocer?», por la pregunta: «¿Cómo podemos pensar?».

IV Replanteamiento de la lógica, el «*Reflektieren*»

El despliegue de este nuevo campo de investigación conduce a *replantear la lógica pura*, que la *KrV* presuponía como referencial. «La continua abstracción lógica –leemos en la *Logik*– hace nacer siempre (*i m m e r*) conceptos superiores, la continua determinación lógica hace nacer siempre concep-

[21] La expresión es de Lévi-Strauss, en *La pensée sauvage* [trad. esp. *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1984].
[22] La palabra es empleada –peyorativamente, es cierto– en la carta en que Beck insiste en la importancia de la diferencia entre pensar y conocer: «La verdadera causa por la que tantos hombres, por lo demás muy célebres, continúan negándole su aprobación a la *Crítica* procede, según creo, de que no quieren atender a la diferencia capital entre pensar y conocer» (Carta de Beck a Kant, 24 de agosto de 1793, XI, 443).

tos inferiores» (*Logik*, IX, 99). Ahora hay que analizar la seguridad de «poder siempre». «El principio según el cual, para todas las cosas naturales, podemos encontrar conceptos empíricamente determinados, no tiene, a primera vista, el aspecto de una proposición sintética y trascendental; parece más bien que es tautológico y pertenece a la mera lógica. En efecto, ésta nos enseña a comparar una representación dada con otras y a hacer de ella un concepto extrayendo lo que tiene en común con representaciones diferentes, como un signo (*Merkmal*) para un uso general. Solamente, ¿ofrece la naturaleza para cualquier objeto muchos otros objetos como términos de comparación que tengan en el fondo algo en común con el primero? La lógica no nos dice nada al respecto. Esta *condición de posibilidad de la aplicación de la lógica a la naturaleza* es más bien un principio de representación de la naturaleza como un sistema para nuestra facultad de Juzgar» (*Erste Einl.*, XX, 211-2). Dado que garantiza la conceptualización ilimitada, el principio de especificación es, por tanto, uno de los presupuestos implícitos de la lógica formal[23].

En efecto, ¿qué nos enseña ésta sobre el «concepto»? El lógico parte –«ingenuamente», diríamos hoy– de «representaciones dadas» para describir la constitución de los conceptos *en cuanto a la forma*; no le corresponde exponer cómo llegamos a conceptos de tipo diferente *en cuanto a la materia*, sino sólo decir mediante qué acciones del entendimiento estamos en condiciones de formar un concepto *en general*, es decir, *cualquiera que sea su origen*. «La lógica general tan sólo ha de considerar el concepto con relación a su forma, únicamente de modo subjetivo; no cómo determina éste un objeto por medio de un signo, sino sólo cómo puede ser referido a muchos objetos. No tiene que indagar, por tanto, la fuente de los conceptos, (preguntarse) por el modo en que nacen en tanto que representaciones, sino cómo representaciones dadas pueden convertirse en conceptos en el pensamiento. Por lo demás, estos conceptos deben contener algo, ser tomados de la experiencia, o inventados, o extraídos de la naturaleza del entendimiento... Quien considera el origen de los conceptos con relación a la materia (conceptos empíricos, arbitrarios o intelectuales) es la metafísica»[24]. Este punto de vista es doblemente abstracto:

- Por una parte, dejamos totalmente de lado la facultad de conocer a la que pertenecen las «representaciones dadas»;

- Por otra parte, dejamos indeterminada la condición de posibilidad efectiva de la «*Begriffsbildung*».

[23] Sobre la abstracción lógica, cf. la *Vernunftlehre* de Meier, § 292: «Ningún concepto se deja abstraer de conceptos por entero diferentes, pues no tienen nada en común: el más sabio no podría abstraer un tercer concepto de nada y algo... Y si los conceptos no difieren unos de otros como cuando tomo 100 veces el concepto de hombre, no puedo reconocer qué debe ser dejado de lado en ellos para obtener otro concepto». – Bäumler insiste en la crítica, por parte de Baumgarten y Meier, de esta génesis por abstracción: querer hallar el ser por abstracción, escribe Baumgarten, lleva a encontrar la nada (Bäumler, *op. cit.*, p. 206).

[24] *Logik*, IX, 94. Sobre la clasificación de los conceptos «en cuanto a la materia», cf. *Rx* 3855: «o bien *dados* (sea *a priori*, sea *a posteriori*) o bien *forjados* (sean intelectuales o arbitrarios)».

Y este segundo punto no queda mejor aclarado por la lógica trascendental, que hereda al respecto la despreocupación de la lógica formal. Si la lógica trascendental saca los conceptos de su indeterminación en cuanto al origen, no se pregunta por la condición de formación de los conceptos en general más de lo que lo hace la lógica pura. Los neo-kantianos, preocupados ante todo por valorar el contenido extralógico de las categorías y por mostrar la locura que supondría querer engendrar lo trascendental en lo formal, desconocieron el parentesco entre una y otra[25]. Husserl, por el contrario, (relegando a Kant entre los neo-kantianos) vio bien lo que semejante interpretación desatendía: la lógica trascendental, exposición del pensamiento puro de los objetos, acepta *al menos* como *dadas* las nociones de base de la lógica formal (conceptos, juicios, silogismos), de manera que su problemática, aunque sea extralógica, es ante todo *post-lógica*. Este es, en la *F.T.L.*, el punto de partida de la crítica a Kant: «para Kant basta con recurrir a la lógica formal en su positividad apriórica o, como diríamos nosotros, en su ingenuidad trascendental. Para él es un absoluto, una base última sobre la que la filosofía tendría que construir sin más»[26]. Esto significaba condenarse a plantear los problemas trascendentales «de un modo demasiado elevado en cuanto a su nivel». Hubiese podido, como Hume –y si hubiese leído el *Treatise*–, interrogar a la naturaleza precientífica antes de pasar a «la experiencia en sentido kantiano». Una vez más, sucede como si la justa crítica del Kant de Marburgo (cuya autenticidad his-

[25] «Las formas del pensamiento no pueden ser extraídas de los géneros de los juicios que distingue la lógica formal o general, pues en estos tan sólo figuran los productos del espíritu, y los juicios son analíticos... Las formas de este pensamiento sintético no pueden ser extraídas de los géneros del pensamiento analítico» (Cohen, *Th. Erfahrung*, p. 314).

[26] Husserl, *F.T.L.*, p. 234, trad. p. 353. Según Husserl, la validez incondicional que se atribuye a la lógica formal entraña, además, el deslizamiento de la *Crítica* hacia el psicologismo, pues impide a Kant acceder al auténtico *a priori* trascendental. Cf. el texto de 1915 titulado: «El verdadero sentido del *a priori* y de los juicios apriórícos» (*Husserliana*, VII, 203).

«Para Kant, que se adhiere al prejuicio del racionalismo lógico, tan sólo hay una verdadera clase de contrasentido: el contrasentido analítico, la contradicción de la lógica formal. Tampoco ve que cualquier *a priori* auténtico –sintético como analítico– produce un contrasentido por su negación y vale absolutamente conforme a su sentido. Para Kant, los juicios sintéticos *a priori* no son necesidades y generalidades de esencia, sino que expresan necesidades cuya validez es estrictamente humana, –que se encuentran vinculadas con el carácter propio de una subjetividad de hecho, con la especie de la subjetividad humana. Por ejemplo: para nosotros, hombres dotados de una sensibilidad y obligados a ordenar en nuestras formas de espacio y tiempo los materiales de la afección sensible, es válida la geometría pura. Pero no es válida en absoluto para todo sujeto puro en general. Lo mismo sucede con toda la matemática pura, con toda la aritmética pura».

En resumen, la dignidad que le concede al *a priori* analítico habría impedido a Kant pensar en su generalidad la noción de «ley de esencia»: matemática y física ya no podían ser justificadas entonces más que con relación a estructuras antropológicas. El privilegio abusivo que le concede a la lógica formal impide plantear la cuestión trascendental en toda su envergadura, –del mismo modo que, según Kant, el privilegio injustificado que Hume le concedía a la matemática. Con ello, una interpretación como la de Cohen es rechazada a fin de cuentas por el lado del «antropologismo». Advirtamos que Heidegger le reprochará a Kant que en la ética haya abandonado la restricción «*uns Menschen wenigstens*» y haya pretendido hablar en ella en nombre de los «seres racionales en general». ¿Qué habría pensado Husserl de esta acusación, él que lamenta que este último punto de vista ni siquiera haya sido afrontado por Kant en su crítica teórica?

tórica admite injustamente) hubiese permitido a Husserl hallar la inspiración de la *KU*, –y, sobre todo, del texto que acabamos de citar, donde la formación de los conceptos empíricos es juzgada digna de una fundación que Kant llama ya «subjetiva-trascendental» (*Erste Einl.*, XX, 209).

Lejos de ser una anticipación fortuita, este enfoque se inscribe a la perfección en la línea del kantismo. Tras la división entre ontología y lógica, la lógica seguía siendo una abstracción vacia e incluso difícilmente representable, si no sobrentendíamos una referencia de sus formas al «mundo», –referencia cuya posibilidad hemos de escrutar desde entonces. Pongamos un ejemplo. El concepto de «sustancia» (como categoría pura) designa, según Kant, «algo (*e i n i g e s E t w a s*) cuya existencia sólo puede concebirse como la de un sujeto». Y en este nivel todavía no hay manera de saber «tan sólo si semejante determinación es posible, ni siquiera si puede haber algo (*i r g e n d E t w as*) donde se dé... Pues la posibilidad de una cosa que no puede existir más que como sujeto debe ser atestiguada, con vistas al conocimiento teórico de dicha cosa, por medio de una intuición que corresponda al concepto» (*Eberh.*, VIII, 225). Ahora bien, no es lo mismo *concebir solamente* una cosa (*eines Etwas*) que no exista sino como sujeto e *intuir* una cosa (*irgend Etwas*) que llene esta significación. En este texto de la *Respuesta a Eberhard*, la concepción, incluso en el vacío, de «lo que sólo existe como sujeto» no parece plantear ningún problema. Si dejo de lado la permanencia o la sustancialidad, dice todavía Kant, «tan sólo me queda, para formar el concepto de sustancia, la representación lógica del sujeto, que pienso realizar (*zu realisieren vermeinte*) *representándome algo* que pueda tener lugar (*stattfinden*) simplemente como sujeto, sin ser predicado de nada» (B 206). Lo cual supone sobrentender que el pensamiento de algo (mundanamente) sustancial ronda ya la mera concepción «de lo que sólo puede ser sujeto». Sin esta sorda referencia a la permanencia, la categoría no sólo sería indefinible, sino inconcebible. «¿Qué son el sujeto y el predicado», preguntará Cavaillès, «siendo las categorías que definen el juicio... si no nos referimos a una ontología, como hacían los *Analíticos* de Aristóteles?... Es necesario que haya sustrato y sustancia para distinguir sujeto y predicado». Por tanto, para que el análisis del entendimiento lógico no resulte arbitrario tenemos que referirnos «no sólo a la conciencia, sino a un *mundo*»; por eso, en Kant, el concepto nace «de las tres operaciones clásicas: comparación, reflexión, abstracción». «La unidad del concepto empírico debe ser tomada de la experiencia, es el análisis de algo dado»[27]. Hablar de las «condiciones de aplicación de la lógica a la naturaleza» es, pues, hablar *también* de las condiciones efectivas (y, sin embargo, trascendentales) sin las cuales la lógica de Aristóteles jamás habría visto la luz. Y si la filosofía trascendental elude esta tarea de fundación, una de dos: *o bien* le resulta imposible eliminar, a no ser dogmáticamente, la posibilidad de derecho de una fundación psicologista de la lógica, *o bien* eludirá como algo irracional la referencia *de hecho* que la lógica formal encierra en su origen y, *en consecuencia, la propia lógica trascendental, en la medida en que la admite como dada.* Por el

[27] Cavaillès, *Logique et Th. science*, p. 7.

contrario, si tomamos conciencia de la dificultad, debemos admitir que falta por determinar, en la raíz (*prelógica*) de nuestro conocimiento, un acto trascendental tal que haga siempre posible el tránsito de cualquier representación a un concepto empírico. La preocupación por localizar y nombrar este acto constituye la unidad del pensamiento de Kant en la *Primera introducción*, cuando extiende la pregunta, suscitada al comienzo por el problema de la unidad de las leyes empíricas, a la posibilidad de la clasificación, y finalmente a la posibilidad de la formación de los conceptos en general, –descendiendo así de ese «nivel demasiado elevado» que Husserl le reprochaba no haber sabido abandonar jamás.

Ahora bien, este acto, para el que hay que encontrar ahora un estado civil, ya está presente en la *Primera Crítica*, pero diseminado en muchos niveles, disperso entre muchas funciones. Tenemos que recuperar, por tanto, su unidad, –reunir las dos acepciones ya comunes de la palabra «*reflektieren*». En lógica, «la forma del concepto consiste en la reflexión», es decir, en el acto por el que «tenemos juntas» las representaciones en una conciencia, o aún en la atención que le prestamos «a la manera en que las representaciones pueden quedar comprendidas en una conciencia»[28]. La conciencia de «tener juntas» representaciones comparadas es indispensable para la formación de los conceptos, de donde quiera que extraigan su materia: hay Reflexión –y, *por ello mismo*, surgimiento de un concepto– desde el momento en que tenemos la sensación de que la agrupación de las representaciones resulta de un acto de comparación y no se debe al azar. Por eso todos los conceptos se dicen reflexionados: «Todos los conceptos en general, de donde quiera que puedan extraer su materia, son reflexionados, es decir, constituyen una representación elevada a la relación lógica de la polivalencia (*Vielgültigkeit*)»[29]. Cuando aproxima las representaciones para atribuírselas a la facultad de conocer a que pertenecen, la filosofía trascendental no hace más que repetir esta acción espontánea del entendimiento. A falta de esta «Reflexión Trascendental» –acto específicamente crítico, puesto que sólo en él aparece la necesidad de la distinción entre entendimiento y sensibilidad[30]– nos deslizamos inevitablemente al dogmatismo, ya que, despistados, hablamos de los conceptos sin preguntarnos por su origen.

La *Primera introducción* reúne estos dos sentidos de la palabra: «Reflexionar es comparar y tener juntas representaciones dadas, sea entre sí, sea con relación a su facultad de conocer, en consideración de un concepto con ello posible» (*Erste Einl.*, XX, 211). Aparentemente queda justificada, si

[28] *Erste Einl.*, XX, 211; *Logik*, IX, 94; *Rx* 2851 y 2878. Sobre los antecedentes de esta definición de la Reflexión en Wolff y sus sucesores, cf. Bäumler, *op. cit.*, p. 203 y ss., y 274 y ss.
[29] *Rx* 5051. Sobre la diferencia que se establece aquí entre conceptos reflexionados y reflexionantes (categorías), cf. Heidegger, *Kant*, § 11.
[30] «Para el conocimiento, como se apoya en juicios, se requiere reflexión (*Überlegung*) y con ello la conciencia de la actividad en la relación de lo múltiple de nuestra representación, según una regla de unidad, es decir, conforme a un concepto y al pensamiento en general, en tanto que distinto de la intuición; también la conciencia debe dividirse en intuitiva y discursiva» (*Anthrop.*, VII, 141).

consideramos que, en ambos casos, hay precesión con respecto al conocimiento objetivo: la Reflexión lógica, al cobrar conciencia del acto de «comparar», hace que se convierta en «*begreifen*», pero sin prejuzgar nada aún sobre la referencia posible a un objeto; –la Reflexión Trascendental, por su parte, tan sólo es «el estado de ánimo en que nos preparamos, en primer lugar, para descubrir las condiciones subjetivas que nos permiten llegar a conceptos» (B 216); por último, la Reflexión Metodológica, suponiendo la naturaleza unificada como un sistema, no funda ninguna teoría y contiene, tan poco como la lógica, un conocimiento de los objetos y de su naturaleza. Poco importa que los conceptos así surgidos de la mera Reflexión todavía no posean ninguna objetividad segura y sean quizás colecciones arbitrarias: siempre nos es posible formarlos, y la actividad que los engendra no se despliega «al azar y ciegamente» (*Erste Einl.*, XX, 212). ¿Cómo es posible? *¿Cómo podemos reflexionar?* Esta pregunta debe preceder a cualquier investigación sobre la posibilidad de la experiencia. Pero ni la lógica pura, ni la lógica trascendental podían llevarnos por sí mismas a plantearla. ¿Por qué? El caso es que, en aquélla, reflexionamos para encontrar las reglas *a priori* de todo pensamiento (*Rx* 1602); en ésta, para discernir las fuentes de nuestro conocimiento *a priori*... Tanto en un caso como en el otro, nos remontamos, por tanto, del uso (*Ausübung*) del pensamiento o del conocimiento a las prescripciones (*Vorschriften*) que hacen posible dicho uso; de esta manera, permanece implícita la actividad misma de Reflexión. Si la evocamos, es para mencionarla como un momento del espíritu, una figura antropológica. *Nuestro* entendimiento «está siempre ocupado atisbando los fenómenos con la intención de encontrar reglas para ellos» (A 92), pero este entendimiento no es más que «el entendimiento común o el sano entendimiento» (*gemeine, gesunde Verstand*), tal como aparece en el conocimiento del hombre (*Menschkentniss*); la instancia a partir de la que encontraremos, por abstracción, el entendimiento como legislación formal. En semejante perspectiva –la del kantismo tradicional– la antropología sólo puede ser un momento abstracto e ingenuo, punto de partida casi desapercibido –y, en todo caso, despreciable– de la *Crítica*. «El entendimiento no es simplemente un poder de formarse reglas por comparación entre los fenómenos; es él mismo una legislación para la naturaleza» (A 93).

V Los dos caminos de la investigación trascendental

El lenguaje de la *Tercera Crítica* es muy diferente. Es cierto que el entendimiento no es «simplemente el poder de formarse reglas»; sino que es *también* y *en primer lugar* este poder. Sin él, ¿cómo encontraría el filósofo, después de todo, tanto los conceptos reflexionantes como el entendimiento en cuanto instancia formal? Este poder de tanteo y de orientación, ¿no es una facultad trascendental todavía más sorprendente que el entendimiento puro? La constitución de la objetividad quizás es tan sólo una de las tareas que de-

sempeña la actividad reflexionante, y la menos apropiada, por lo demás, para revelar su naturaleza. «La reflexión tiene ya su dirección (*Anweisung*) con respecto a los conceptos universales de la naturaleza, sólo bajo los cuales es posible un concepto de experiencia (sin determinación empírica particular), en el concepto de una naturaleza en general, es decir, en el entendimiento; y la facultad de Juzgar *no tiene entonces necesidad de ningún principio particular de la reflexión*: esquematiza *a priori* y aplica estos esquemas a cualquier síntesis empírica, sin lo cual no sería posible juicio alguno de experiencia. La facultad de Juzgar es aquí en su reflexión *al mismo tiempo determinante* y el esquematismo trascendental le sirve a la vez de regla bajo la que pueden subsumirse intuiciones empíricas dadas» (*Erste Einl.*, XX, 212). Si se quiere, esto es resumir la *Analítica*, pero también reescribirla y confesar que amenaza con hacer que se interprete de modo unilateral el conjunto de la empresa crítica, ocultando que dos caminos de igual dignidad se abren a la investigación trascendental:

a) El de la *legislación formal de la naturaleza en general*. – El entendimiento se define aquí como «la facultad de las reglas» y la facultad de Juzgar es tan sólo la instancia del conocimiento «*in concreto*», «en el uso que hace del entendimiento puro» (B 132). «Si definimos el entendimiento en general como el poder de las reglas, entonces la facultad de Juzgar será el poder de subsumir bajo reglas» (B 131). Todavía en una carta de 1792 al príncipe de Beloselsky, en la que se trata de la clasificación antropológica de las facultades, Kant presenta así las cosas[31]. La facultad de Juzgar queda entonces restringida al papel de mediadora entre el entendimiento formal y la naturaleza. Se admite también que por Juicio hemos de entender igualmente una forma del «sentido común» o del ingenio, útil para la invención y la inducción, –pero nada que pueda pretender que tiene una función trascendental. En la *Antropología*, la facultad de Juzgar será en esencia la aptitud para encontrar el caso, una vez que está dada la regla[32], y lo «reflexionante» es atribuido a particularidades psicológicas, rasgos de carácter: «el ingenio» (*Witz*) reúne de improviso lo que el entendimiento por sí sólo habría dejado separado, la «sagacidad» adivina «donde podría encontrarse lo verdadero». Pero, ¿cómo sospechar, bajo estos frívolos talentos, el asombroso *a priori* de la Reflexión?

b) El camino de la *génesis de los conceptos y la investigación de las reglas*. – Aunque el «entendimiento común» (o la facultad de juzgar) no

[31] «Ha hecho usted bien al retrotraer el entendimiento (la inteligencia) y la facultad de juzgar –aunque sean dos facultades muy distintas– a una única esfera, pues la facultad de juzgar no es más que el poder de mostrar su entendimiento *in concreto* y discernir los casos en que se aplican los conocimientos disponibles. El título de "sentido común" es el que mejor conviene, de hecho, a la facultad de juzgar» (Carta a Beloselsky, verano de 1792, XI, 346).

[32] Ésta «restringe los conceptos y contribuye más a su corrección que a su ampliación; se la honra mucho, pero es, no obstante, poco amada, pues es seria, estricta y limitadora con respecto a la libertad del pensamiento; la obra del ingenio que compara es más bien un juego, la de la facultad de juzgar, un trabajo» (*Anthrop.*, VII, 221. Cf. VII, 199).

esté guiado por ningún método, sometido a ninguna legislación, su actividad propia no se confía totalmente al azar y merece *ser opuesta* al uso «científico» o «artificial» de la facultad de Juzgar: «El poder de los conocimientos generales (para juzgar, subsumir y concluir) se llama entendimiento. Si los conocimientos generales son extraídos de los particulares, se trata del entendimiento común (*sensus comunis*)..., si los conocimientos particulares son extraídos de los generales, se trata de la ciencia (*concretum ab abstracto*). En el primer caso, actuamos según reglas de las que no somos conscientes, y las reglas se abstraen del ejercicio (uso natural de las reglas); en el segundo, debemos ser conscientes de las reglas antes del ejercicio» (*Rx* 1579, XVI, 78). Si se supone dada la lógica de Aristóteles y conocidas las reglas *a priori* del pensamiento, adoptamos entonces (ingenuamente) el punto de vista del «uso artificial»; si se considera, por el contrario, que las reglas de la lógica son abstraídas del uso (tal como las reglas de la gramática), comenzamos entonces a concederle una envergadura insospechada al «entendimiento común» y a ver en él algo más que un don del espíritu repartido de modo caprichoso. Reconocemos que, con anterioridad al conocimiento de cualquier regla, hay un ejercicio de la razón humana cuya importancia escamotea forzosamente la lógica pura, luego la lógica trascendental. «El sano entendimiento no se basa en la lógica, sino que ésta, como la gramática, sirve para su mejora y nace de él» (*Rx* 1574). «Hay un uso del entendimiento y de la razón anterior al conocimiento de las reglas: del uso del entendimiento se pueden extraer reglas, como la gramática... No podemos sustituirlo por ninguna ciencia. Su disciplina es la *Crítica*. Límites del sano entendimiento. La Lógica sirve para la crítica del sano entendimiento, pero es dogmática» (*Rx* 1581)[33].

VI Los dos vectores de la *Urteilskraft*. De una indecisión de principio en Kant, doctrina y Reflexión

Por tanto, Kant no descubrió la *Facultad de juzgar* en los años 1787-8; se vio llevado solamente a unificar las diversas figuras de la *Reflexión*, al meditar sobre «la finalidad de la naturaleza como sistema» y el presupuesto de especificación. Ahora bien, aquí no se trataba solamente de proseguir la investigación de los principios trascendentales hasta el «primer estrato» (*erste Grundlage*), sino incluso y sobre todo de cobrar conciencia de que la facultad de Juzgar no está forzosamente controlada por la lógica, que ésta no hace más que restringir su empleo y volverlo «artificial» (en un sentido, por cierto, en

[33] Estos textos plantean una dificultad, pues parece que la derivación de las reglas lógicas a partir del uso se lleva a cabo empíricamente sobre el fondo del pensamiento, como dato *de hecho*. La famosa clausura de la lógica aristotélica bien podría ser, para Kant, a la vez una constatación de hecho y un veredicto de derecho: la «gramática del pensamiento» está definitivamente constituida. Pero este origen, ¿no es incompatible con la prioridad de la lógica?

absoluto peyorativo). Se ha dado cuenta de que la Crítica teórica debió dejar necesariamente de lado al sujeto filosofante, y de que el «entendimiento común» merecía más que una descripción antropológica. ¿Podemos hablar de evolución? Más bien de un esfuerzo por aclarar las zonas en sombra. ¿Por qué, no obstante, cambia tan radicalmente de significado la palabra «*Urteilskraft*» según nos dirijamos a los textos «intelectualistas» (donde es sinónimo de principio de aplicación de la regla al caso) o a la *Tercera Crítica* (principio trascendental de unificación sistemática)? Esta transformación, ¿no es índice de una revisión de los conceptos y no, sencillamente, de una diferencia en el nivel de la investigación? Sin duda, no hemos de hablar por entero ni de una autocrítica, ni de un desnivel estructural. Se trata de otra cosa. La variación en el sentido y la amplitud que el autor le concede a la *Facultad de juzgar* nos parece más bien reflejo de una ambigüedad, de la imposibilidad para decidir en última instancia, –incertidumbre que encontramos en la entera actitud de Kant ante la filosofía. Pongamos algunos ejemplos.

1. Sin reglas no hay uso lícito del entendimiento (*Rx* 1572), sin la coacción externa (*Zwang*) del *método*, conjunto de preceptos constitutivos, no hay tránsito del conocimiento común a la ciencia (*Rx* 3322, 3323, 3326). Y el respeto que se le concede al método no hace sino marcar el abismo que separa la ciencia del «sentido común», espontáneamente «*regellose*». No tiene nada en común con los filósofos del siglo XVII, que hallaban el método por reflexión sobre el uso *natural* de la razón. Si el orden analítico, según Descartes, era testimonio de exhaustividad, tenía también un papel pedagógico: la vía analítica es «la más verdadera *y* la más apropiada para enseñar». Si se nos contradice, es porque no hemos sido comprendidos. Kant no dice exactamente esto: «no corro el peligro de ser contradicho, sino el de no ser comprendido»[34]. Los críticos no contradicen ya porque no sepan leer, sino porque no pudieron sospechar la novedad del proyecto. Mientras que, tras la atenta relectura de las *Meditaciones*, ya no era excusable duda alguna, no sucede lo mismo tras la relectura de la *Crítica*: «El examen puramente escolástico de un conocimiento puede permitir que todavía se dude a veces de si no lo habremos examinado de modo unilateral» (*Logik*, IX, 48). Es imposible satisfacer a la vez las exigencias de racionalidad y «popularidad», de precisión y «claridad estética»; la oposición entre una y otra es insuperable. «Saber unir la precisión escolástica en la determinación de los conceptos con la popularidad de una imaginación floreciente es un talento demasiado raro como para que podamos encontrarlo con prontitud... El humor y el ingenio que me han seducido tan a menudo en sus poemas no me hubiesen permitido esperar que también la árida especulación tuviese atractivo para usted» (Carta a Boutewerk, 7 de mayo de 1793, XI, 432).

[34] B 25 (Prólogo). Sobre este inevitable peligro y la necesidad en que se encontraba Kant, no obstante, de renunciar a las explicaciones populares, cf. A 12, *Rx* 5031, *Rechtsl.*, VI 206. Con respecto a ciertos ensayos, Kant le aseguraba por el contrario a sus corresponsales: «No tema aquí (en el Escrito sobre las razas) la sequedad escolástica. La materia es rica y en sí misma popular» (Carta a Engel, 4 de julio de 1779, X, 256).

Por tanto, el método deja de ser el medio que se ofrece al lector para ir adelante en compañía del autor. Es incapaz de garantizar a la vez la universalidad y la convicción. No tiene nada de sorprendente: ha desaparecido la referencia al instrumento matemático. El orden, de tipo algebraico, engendraba las razones y garantizaba, con el mismo movimiento, su validez; el «sistema» kantiano sólo asegura, como hemos visto, que el campo de los conceptos ha sido recorrido íntegramente: la garantía de validez, impuesta desde fuera, se separa de la génesis. Medio para la Ciencia de «verificarse» a sí misma, el método ya no es un movimiento que nosotros, lectores, debamos volver a efectuar, sino una estructura (las comparaciones anatómicas de Kant autorizan el uso de una palabra de origen anatómico) cuyo cierre debemos constatar, –desde fuera. Estamos muy alejados de la idea de «sistema» que se formaba el siglo XVII. Éste seguía siendo, en buena parte, retórico (cf. el lamento de Leibniz porque la filosofía platónica no hubiese sido reducida a un sistema), y Descartes tan sólo insistía en la sistematicidad de su obra al dirigirse a quienes se detenían deshonestamente en una verdad aislada[35]. La idea de sistema formaba parte ante todo de la estrategia polémica y no corría en absoluto el riesgo de suscitar por sí misma la incomprensión del lector, antes bien que su adhesión; no representaba el tributo «escolástico» que el filósofo *–en tanto que sabio–* debe conceder a la «cientificidad». El pensador clásico es a la vez, y como inocentemente, «hombre filosofante» y matemático; una vez desplegada la matemática, el pensador del final de la *Aufklärung* experimenta en sí la cesura entre «el hombre filosofante» y el «sabio», entre el «cósmico» y el «escolástico». La matemática –la otra ciencia racional– puede dispensarse, por su parte, de esta envoltura escolástica (*Rx* 2025): dado que en ella las reglas no son «abstraídas del uso, sino independientes (*selbständige*)», no tiene necesidad de ningún «instrumento rectificador (*Richtschnuhr*) de sus proposiciones» (*Rx* 1602). Únicamente la filosofía exige la exposición estructural.

Pero, ¿define esta exigencia, por sí sola, la esencia de la filosofía? Suficiente para indicar su distancia con respecto a la matemática, ya no lo es para distinguirla de lo que Kant siempre despreció bajo el nombre de «erudición» (*Gelehrsamkeit*), –«conjunto de conocimientos históricos formales», pero más a menudo pedantería, saber vano. «Con ello, nunca comprendemos nada más que aquello para lo que es necesario ser instruido y que no podemos hallar, por tanto, *en nosotros mismos por medio de la razón*»[36]. En cierto sentido, sin embargo, la filosofía cae bajo la incumbencia de la «*Gelehrsamkeit*»: ¿no se sirve del mismo instrumento? La lógica general es el *organon* de toda *Gelehrsamkeit* y también el *organon* necesario de la crítica

[35] «Todas mis opiniones están tan unidas entre sí y dependen tan estrechamente las unas de las otras que no podría apropiarse de ninguna sin tenerlas todas» (Carta de Descartes a Valier, 22 de febrero de 1638). A propósito del «inventario exacto» de los conocimientos que deberá preceder a la Ciencia General, Leibniz precisa: «Este inventario del que hablo estaría muy alejado *de los sistemas* y los diccionarios...» (*Opuscules*, Cout., p. 229).

[36] *KpV*, V, 138. En su carta a Lambert del 31 de diciembre de 1765, Kant saludaba con alegría la «putrefacción» (*Fäulnis*) de esta «*Gelehrsamkeit*» (X, 57).

que ejerce la filosofía; es el único uso lícito que podemos hacer de ella como *organon*, y esto atempera la advertencia según la cual «la lógica general, considerada como *organon*, es *siempre* una lógica de la apariencia»[37]. Aquí tenemos a la crítica, entonces, en el mismo nivel que los demás «saberes» eruditos y fútiles... ¿Habrá conquistado la filosofía su independencia con respecto a la matemática tan sólo para situarse entre las ciencias librescas? Aunque en ocasiones se preocupe por distinguir al filósofo del «sabio» o incluso del «genio» (sin desfavorecer forzosamente a este último), Kant recuerda entonces que la «*Gelehrsamkeit*» siempre es justificable para el «entendimiento común», que la forma escolástica siempre está subordinada a la facultad de Juzgar. Puesto que no podría insistir en el frágil parentesco «*racional*» que todavía vincula matemática y filosofía sin arriesgarse a volver al malentendido secular, –dado que debe prevenir, no obstante, la posible confusión entre filosofía y «ciencias históricas», aproximará filósofo y hombre de sentido común, o incluso filósofo y hombre de «vivo ingenio»[38]. «Ni el filósofo ni el ingenio vivo son sabios (*Gelehrte*)» (*Rx* 1882). Entre la matemática, que se aleja de ella, y la Historia, que ya la amenaza, la filosofía habilita para sí el espacio del «*Philosophieren*». «Saber», sin duda, con el mismo derecho que los saberes anecdóticos, pero también reflexión del entendimiento sobre sí mismo. De este modo el filósofo, si ya no es un matemático, todavía menos es un doctrinario. Debe *formular sistemáticamente* las preguntas (aspecto doctrinal), pero *no puede aprender a plantearlas*: ¿en qué otro lugar las hallará sino en sí, por «*Einsicht*» (aspecto reflexionante)? Otra forma de este equilibrio entre la razón matemática y la historia: en matemática no hay diferencia entre el conocimiento del contenido y su posesión racional, entre la adquisición de un saber y su transmisión[39]; en las ciencias históricas, no hay diferencia entre el conocimiento del contenido y el carácter «histórico» del saber. Pero en filosofía, ciencia a la vez racional y no matemática, el contenido racional de los conocimientos puede ser poseído de manera solamente «histórica» (aquél que ha «aprendido en especial el sistema de Wolff» o el sabio que sigue siendo alumno toda su vida): «Un conocimiento perfectamente puede proceder de la razón y, sin embargo, ser histórico»[40]. Para guardarse de esta tenta-

---

[37] «La lógica general pura no es un *organon* de la ciencia, sino de su crítica. Considerada como *organon* de la ciencia, es entonces lógica de la apariencia» (*Rx* 1602). «Es un *organon* no de la doctrina (no produce nada), sino de la crítica. Pues es indeterminada en cuanto a todos los objetos. Tan sólo es, pues, un *organon* del conocimiento del entendimiento en cuanto a la forma, no en cuanto al contenido» (*Rx* 1603).

[38] Nota del traductor. Vierto los términos «*esprit*» y «*bel esprit*» por «ingenio» e «ingenio vivo» cuando considero que se hallan en la esfera semántica del alemán «*Witz*».

[39] Aquí, tanto el alumno como el maestro tan sólo pueden extraer sus conocimientos de los principios «esenciales y verdaderos de la razón» (B 541). Hegel, por el contrario, verá en esta indiferencia del modo de adquisición con respecto al contenido, de la pedagogía con respecto a la ciencia, un motivo para descalificar a la matemática. El momento del reconocimiento de lo verdadero debe serle esencial a lo verdadero. Ahora bien, «el teorema, en tanto que resultado, es reconocido como un teorema verdadero; pero esta circunstancia sobreañadida no concierne a su contenido, sino sólo a su relación con el sujeto cognoscente» (*Phéno*, Prólogo, tr. I, 36 [trad. esp. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2004]).

[40] *Logik*, IX, 25. «Supongamos que la filosofía estuviese realmente dada; aquél que la hubie-

ción, el filósofo meditará sobre el ejemplo del «hombre honesto»: «nunca será filósofo sin los conocimientos; pero estos conocimientos por sí solos tampoco harán jamás al filósofo» (*Logik*, IX, 25). Si la filosofía ya no puede ser considerada como un saber objetivo, no se trata, por tanto, (todavía) de reducirla a su historia. De este modo, podríamos situar la *Crítica*, en tanto que reflexionante, entre los clásicos y Hegel. Mejor aún, recorta un «*territorium*» para un uso del lenguaje todavía por nacer: equidistante entre el «buen gusto» literario, la documentación concienzuda y la seriedad de las matemáticas –que no podrían «colmar por sí mismas el alma de un hombre que piensa» (Carta a Beck, 27 de septiembre de 1791, XI, 290)–, ¿cuál será el tono del discurso filosófico? Sin dar idea de ello, Kant indica lo que ya no será.

VII La Crítica como sistemática y aporética; las dos tradiciones nacidas del kantismo

2. Esta preocupación por no permitir que el sistema «escolástico» se anexe la *Crítica* explica también las variaciones del autor en cuanto a su definición misma.

a) En la medida en que es el *canon* de la «razón común», la *Crítica* no se encuentra al mismo nivel que ésta. Si la «razón común» fuese la cosa más extendida del mundo y «*gemeine*» significase «*vulgaris*» (*Rx* 1586), no se impondría un canon del uso real de nuestro conocimiento racional. Pero este no es el caso, y la *Crítica* es indispensable; indispensable en la medida en que sea «*wissenschaftliche*», en la medida en que la lógica sea su armadura. No es una innovación de Kant que la lógica formal constituya la disciplina de nuestra razón natural, sino el que sea el instrumento necesario de esta razón cuando se vuelve «artificialmente crítica»; esta es la innovación. Y este es también el aspecto bajo el que la inspiración crítica es absorbida por el sistema. En efecto, entonces la *Crítica* es considerada esencialmente como obra *doctrinal*, como una parte del *sistema de la razón pura* (B 543; *Rx* 1579, p. 19). Esta actitud es llevada al extremo en el posicionamiento contra Fichte, donde Kant asegura que las *Críticas* constituyen el sistema mismo y no una propedéutica para la filosofía trascendental (sobre Fichte, 7 de agosto de 1799, XII, 371)[41].

se *aprendido* no podría presumirse filósofo, pues su conocimiento siempre sería tan sólo subjetivamente histórico. Sucede de manera muy diferente con las matemáticas. De alguna manera podemos aprender esta ciencia, pues aquí las pruebas son tan evidentes que cada uno puede convencerse de ellas» (*ibid.*, 28-9).

[41] Fichte no tuvo reparos, sin embargo, en señalar los textos en que Kant oponía el sistema de la razón pura al «propósito» de la *Crítica*. «No se ve bien cómo la *Crítica de la razón pura* se habría transformado en un sistema por virtud únicamente de su edad» (Fichte, *Deuxième introduction*, trad., p. 283 [trad. esp. *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1987]). Ésta es también la opinión de Mellin, aunque felicite a Kant por haber roto abiertamente con Fichte: «De nuevo se ha comprendido mal, en esta toma de posición, lo que ha dicho usted sobre la completitud de las grandes líneas de su filosofía trascendental en la *Crítica de la razón pura*, y se piensa encontrar en ella la afirmación de que usted habría entregado ya el sistema de la filosofía trascendental completamente elaborado, lo cual es desmentido, no obstante, en muchos lugares de la *Crítica*» (Carta de Mellin a Kant, 13 de abril de 1800, XII, 303).

En cierto sentido, el hegelianismo tan sólo será un paso más en la misma dirección. Hegel le reprochará a Kant, ciertamente, que haya admitido pura y simplemente la lógica formal, «vacía y subjetiva», y no se haya atrevido, en consecuencia, a hacer de ella el *organon* de la Ciencia; cierto, entenderá el método –al igual que Fichte– como un instrumento para la producción (*Hervorbringung*) y no para la exposición y la apreciación (*Beurteilung*) del saber. Esto no impide que acepte el presupuesto del kantismo sistemático: es *en la lógica* (entendida, seguramente, de modo inédito) donde hemos de buscar el único método de la filosofía[42].

b) Si nos fijamos en la originalidad de la *Crítica* y no ya en el rigor necesario para su exposición sucede algo muy distinto. Propedéutica para la filosofía, «investigación subjetiva», esta «ciencia particular» debe formularse, sin duda, de modo doctrinal, pero sin ser una doctrina. Las dos introducciones a la *KU* iluminan esta diferencia entre *Crítica* y *Sistema de la filosofía*, oponiendo la tripartición de aquélla a la bipartición de éste: teorética y práctica forman las dos partes de un sistema doctrinal, pero la facultad que las vincula en el interior de la *Crítica* es adoctrinal por definición (*Erste Einl.*, XX, 249; *KU*, V, 168). Esta facultad que, fuera de la *Crítica*, se disuelve en un agregado de funciones psicológicas, es la facultad misma de criticar. No tiene principio objetivo. Pero, ¿lo tiene la *Crítica* misma? Tampoco ella podría ser apreciada en nombre de alguna regla objetiva, sea cual sea; si «las demás ciencias y los demás conocimientos poseen su regla de medida», no ocurre lo mismo con las obras críticas: «no pudiendo aún ser adoptada, la medida para juzgarlas debe ser, en primer lugar, buscada» (*Proleg.*, IV, 378). Más aún, la *Crítica*, sin apoyarse en una jurisprudencia previa, busca la norma que servirá para juzgar las doctrinas. ¿No hay aquí «una ciencia completamente nueva en la que nadie antes había pensado, cuya sola idea era incluso desconocida» (*ibid.*, IV, 261-2)[43]? Se le reprochan al autor sus neologismos: pero, ¿no exige esta ciencia nueva una «nueva lengua» (*KpV*, II)? La «*neue Sprache*», observa Garve, desconcierta al público (Carta de Garve a Kant, 13 de julio de 1783, X, 332). «El primer mareo que debe producir semejante cantidad de conceptos tan inhabituales y el empleo de un lenguaje nuevo, aún más inusitado, irá borrándose. Algunos puntos se aclararán con el tiempo...» (Carta de Kant a Garve, 7 de agosto de 1783, X, 338). El público retrocede ante la severidad de la obra: esta es tan sólo el reverso del riesgo que corrió su autor.

La presencia de estas dos intenciones en la obra –sistemática y aporética–, ¿es signo de una contradicción que el autor no habría sabido dominar o incluso de una elección que habría eludido? No lo parece. Pues, en lugar de oponerse, ambas autointerpretaciones remiten la una a la otra. Si el sistema es la única garantía posible de completitud, es porque la *Crítica* es una empresa reflexionante y «nada puede corregir desde *fuera* nuestro juicio interior».

[42] Hegel, *Phéno*, tr. 1, p. 41; *Logik*, I, 39 (ed. Lasson).
[43] Cf. Hildebrandt, «Über Kants Charakter», in *Kantstudien*, Band 49, Heft 2, p. 192.

En revancha, dado que el sistema no supone «como fundamento ningún dato, sino la razón misma» (*Proleg.*, IV, 274), el filósofo debe terminar por situar la instancia originaria en el corazón de su investigación, –pasando así de la filosofía trascendental al hallazgo de una facultad puramente crítica y *predoctrinal* que funde la lógica pura y desborde el sistema. Cada uno de estos movimientos sugiere, es cierto, una lectura diferente (en dos palabras, la lectura de Cohen y la de Bäumler). En la medida en que el aspecto doctrinal pasa a primer plano, queda desatendido el radicalismo del proyecto crítico; si le prestamos atención, por el contrario, a la autoexplicación de la facultad crítica, fácilmente hacemos que el sistema se inscriba en el «*Philosophieren*», y la «*Wissenschaft*», en el límite, ya no tiene otra figura que la de exigencia retórica. Allí, la *Crítica* es absorbida por la filosofía trascendental: para esta lectura, que Lehmann llama «principial-sistemática», «no hay problema pendiente, no hay saldo previamente dado»[44]; aquí, la racionalidad del sistema termina por ser regulada por la razón natural que presuponía. La reconstrucción de Marburgo ilustra bastante bien el primer tipo de interpretación, preocupada por dejar aparecer la unidad a expensas de las divisiones. Pero el intelectualismo no tiene el monopolio de esta interpretación unitaria. ¿Utiliza Heidegger, pregunta Lehmann, *un principio* de comprensión diferente? Pretendiendo poner de manifiesto lo que Kant no se atrevió a decir, silenciamos la ambigüedad esencial del criticismo y corremos el riesgo de escamotear el pensamiento reflexionante que anima la empresa en favor de *una* filosofía constituida en secreto o de *una* hermenéutica coherente de un extremo a otro. Reconstruir un kantismo bien centrado es, antes y ahora, desconocer en la obra su parte de incertidumbre e indecisión. Las interpretaciones «principiales» minimizan el momento más paradójico del pensamiento de Kant: que la *Crítica*, *epistéme* sin modelo y sin ejemplo, es engendrada, en apariencia, en los confines de la antropología, en un acto del espíritu familiar a la psicología empirista. ¿Por qué ha retrotraído hasta un origen tan modesto el problema de la posibilidad del orden del mundo y la posibilidad del sentido? ¿Por qué el estilo mismo de la *Crítica*, en lo que tiene de ventajoso, imita este acto trascendental incierto y medio fracasado que es el «*Reflektieren*»? –Del mismo modo, es cierto que no podríamos quedarnos en esta sorpresa sin deformar la obra: hacer que el sujeto legislador quede reabsorbido en el sujeto reflexionante, la naturaleza de las Analogías en el cosmos cualitativo que éste dibuja, sería igualmente mutilar el criticismo. Y además, tan sólo sería una interpretación «principial sistemática» más.

Pero, ¿por qué obstinarse en preguntar a Kant por su «verdad»? Desesperadamente equitativo, le da la razón a todos los comentadores a cambio de un poco de habilidad por su parte en la elección de los textos. Pero, si bien es cierto que el criticismo tiene como única «verdad» ser el punto culminante de la *Aufklärung* y la sustitución del anatema arrojado sobre los «sistemas» por la disolución de las significaciones metafísicas, ¿no habría que con-

44 Gerhard Lehmann, «Kantinterpretation», en *Kantstudien*, Band 49, Heft 4, pp. 380-2.

siderarlo más bien como el puesto de guardagujas de problemáticas en lo sucesivo inevitables? – En él, la Reflexión no se impone más que el sistema; pero, tras él, el reparto se hará insostenible y se romperá el equilibrio. De ahí la posibilidad de dos actitudes del filósofo *frente a la lógica.*

Hegel es un buen ejemplo de la primera. Critica a Kant porque no supo permanecer fiel al alineamiento de la filosofía con la lógica, cuyo principio, no obstante, había admitido, si bien fue incapaz de invertir su filosofía en un sistema. «Con ello, acabo toda mi obra crítica; pasaré sin dilación a la doctrina»[45]: estas líneas son ya, para Hegel, una condena del autor, que confiesa de esta manera la separación entre la *actividad* racional y la *exposición* de la razón. «La actividad filosófica que no se edifica en sistema... es un combate de la razón, segura y lúcida respecto de sí, por la libertad, más bien que un conocimiento puro de sí misma por sí misma. La razón libre y su acto son lo mismo, y su *actividad* es una *exposición* pura de sí»[46]. Si el *Tratado del método* es distinto de la ciencia de la razón, la *Crítica*, propedéutica cuya validez no garantiza todavía ninguna doctrina, representa sin duda un gran riesgo, pero nada más que una iniciativa contingente, –y la filosofía que pretende fundar es ya defectuosa, pues se presenta como *partiendo de un comienzo*[47]. Brevemente, en el hecho de que Kant le llame «juicio reflexionante» a lo que en realidad es la Razón hay mucho más que una rareza del lenguaje[48]: convertía en «subjetiva» a la razón viviente y la expulsaba del sistema, inmediatamente después de que –por azar– la había encontrado. Ésta es la esencia de las filosofías de la *Reflexión*: abren la vía a una filosofía por naturaleza inacabable y programática, y hacen del filósofo «un perpetuo principiante». «Toda investigación viene demasiado pronto para esta ansiedad a la deriva, que no hace más que incrementarse en su estar atareada, y todo comienzo es una anticipación, del mismo modo en que cualquier filosofía es un ejercicio previo»[49].

Los reproches de Husserl son exactamente inversos, pero más discutibles desde un punto de vista histórico, como se ha mostrado, si nos referimos a la *Primera introducción*: una vez enumeradas las diferencias que enmascaraban su profundo parentesco, se impone una aproximación entre *Crítica* y

---

[45] *KU*, V, 170. «...*La Crítica del gusto*, con la que acabaré mi obra crítica para continuar con la obra dogmática» (Carta a Jacob, 11 de septiembre de 1787, X, 494).

[46] Hegel, *Différence*, trad., p. 104 [trad. esp. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989].

[47] «La filosofía no tiene comienzo en el sentido de las otras ciencias... Aquí el comienzo tan sólo puede ser una relación con el sujeto que quiere resolverse a filosofar, pero entonces no hay relación con la ciencia en cuanto tal» (Hegel, *Encyclopédie*, Introducción, § 17).

[48] «Kant encuentra, en el juicio reflexionante, el término medio entre el concepto de naturaleza y el concepto de libertad... Ahora bien, según Kant, esta identidad, que es ella sola la verdadera y la única razón, no concierne a la razón, sino sólo al juicio reflexionante... Kant plantea la idea de una imaginación que se da sus propias leyes, de una legalidad sin ley y una libre armonía de la imaginación y el entendimiento... estas explicaciones tienen una resonancia soberanamente empírica; en efecto, nada en absoluto permite sospechar que se encuentre en el dominio de la razón» (*Glauben*, trad., pp. 219-220).

[49] Hegel, *Différence*, trad. p. 160.

fenomenología. Ciertamente, Kant sólo considera los conceptos formados por abstracción generalizante y la lógica formal a la que se refiere le parece a Husserl irrisoriamente exigua[50]; es cierto que en vano buscaremos en la obra de Kant un equivalente de los análisis husserlianos concernientes a la imposibilidad para la «lógica analítica» de constituirse alguna vez en «doctrina de la ciencia». Esto no impide que, una vez recordadas estas evidencias, también Kant se niegue a hacer de la lógica formal la ciencia suprema de la posibilidad de toda ciencia, el saber que autentifica cualquier «*Wissenschaft*» en cuanto tal. Cuando insiste en el carácter creador e innovador de la *Crítica*, saber que extrae la determinación de su dominio únicamente del análisis de la facultad del conocimiento puro, añade: «La lógica perfectamente podría parecerse en extremo a esta ciencia. Pero, en este punto, permanece infinitamente lejos detrás suyo. Pues si bien conoce todo uso del entendimiento en general, no puede indicar a qué objetos se extenderá y hasta dónde llegará el conocimiento del entendimiento» (Carta a Garve, 7 de agosto de 1783, X, 340). Entonces, ¿por qué la lógica no será justificable desde la *Crítica*? Está subordinada a ella, al menos, en la medida en que la *Crítica* desvela su condición suprema de posibilidad: la unidad sintética de la apercepción, –como lo indica, con una concisión extrema, la *segunda deducción*[51]. Por esta vía,

[50] «La lógica pura, según Kant, debe ser *corta y árida*, como conviene a la presentación escolar de una doctrina elemental del entendimiento. Todo el mundo conoce las lecciones publicadas por Jäsche y sabe en qué medida satisfarán peligrosamente esta exigencia característica. Así, esta lógica, de una pobreza indecible, ¿será el modelo al que deberíamos tender? Nadie consentirá en pretender por su cuenta esta reducción de la ciencia al punto de vista aristotélico-escolástico» (Husserl, *Prolégomènes*, pp. 214-5 [trad. esp. *Investigaciones lógicas*, vol. 1, *Prolegómenos a la lógica pura,* Madrid, Revista de Occidente, 1929]).

[51] «Así, la unidad sintética de la apercepción es el punto más alto al que se debe referir todo uso del entendimiento, *incluso la entera lógica* y, tras ella, la filosofía trascendental...» (B 109). En el Prólogo a su edición de la *Logik*, en 1800 (IX, 6-7), Jäsche aborda el problema de la relación de la lógica con la filosofía y distingue dos niveles: 1º la «lógica es una ciencia independiente y fundada en sí misma», y los principios lógicos son lo suficientemente evidentes como para no tener necesidad de deducción; 2º «en cuanto a saber si, realmente, los principios lógicos de identidad y de contradicción no son en sí susceptibles de ser deducidos de más lejos, ésta es con toda seguridad una cuestión muy diferente, que conduce a una pregunta muy rica de sentido: ¿hay, en general, un primer principio absoluto de todo conocimiento?, ¿hay una ciencia que investigue si un principio semejante es posible y puede ser hallado?». Fichte y Schelling, añade Jäsche, discuten la incondicionalidad de los principios lógicos: habiendo nacido la lógica «por abstracción a partir de proposiciones determinadas», no podría aspirar a un papel fundador y presupone, por el contrario, «los más altos principios del saber y, con ellos, la doctrina de la ciencia». Jäsche admite esta subordinación de la lógica, al igual que cualquier otra ciencia, a la doctrina de la ciencia. Pero la lógica en absoluto resulta afectada por ella «en el interior de su perímetro», y el lógico puede continuar su camino «con la misma tranquilidad y seguridad» que el matemático, sin tener que preocuparse en adelante «de la cuestión trascendental que plantean, *fuera de su dominio*, el filósofo trascendental y la doctrina de la ciencia: ¿cómo son posibles como ciencias la matemática pura o la lógica pura? Hegel analiza precisamente este arbitraje en la introducción a la *W. Logik*: si subordinamos «en sí» la lógica a una ciencia suprema, continuamos considerándola como un «agregado de proposiciones estériles» que, desde Aristóteles, usurpa su título. Encerrando esta lógica tradicional en un dominio reservado, Kant no hacía más que poner de relieve su vacuidad y su insuficiencia; se imponía entonces (Fichte) la tentación de un saber supra-lógico, y la de «un brutal desprecio, que no ha quedado, por cierto, impune», hacia *lo lógico*. El

entrevemos la pregunta: ¿cómo son posibles, en última instancia, las formaciones de la lógica? Y, si admitimos que ésta es la doctrina formal de la ciencia, ¿cómo es posible cualquier «*Wissenschaft*» en general? Hay un momento –el de la *Crítica del Juicio*– en que la lógica pura deja de constituir expresamente, en Kant, el horizonte de la filosofía como ciencia, en que ya no circunscribe la posibilidad de la *Wissenschaft* en general. Este momento es prefiguración de la «reflexión» que instaurarán las *Investigaciones lógicas* sobre las entidades lógicas[52].

Kant se queda, ciertamente, en la constatación de que la lógica pura tan sólo es un saber formal y limitado. En él no hay ninguna idea de una «lógica trascendental» en el sentido de Husserl, susceptible de cumplir por fin el programa de una «doctrina de la ciencia». En este sentido, Husserl tiene razón: la *Crítica* es una reducción trascendental fracasada... Pero sabemos lo que ocurrió con la «*Wissenschaftslehre*» prometida por Husserl. Anunciada con excesiva precipitación al final de los *Prolegómenos*, aplazada después indefinidamente, sigue siendo una esperanza siempre diferida, –y la fenomenología significa, en realidad, la renuncia a todo sistema de la ciencia; la Reflexión, en el sentido esbozado por Kant, se convierte aquí en el método supremo de la filosofía. Como señala Vuillemin, si decidimos someter el formalismo lógico a la reducción trascendental, no sólo le quitamos su función de modelo universal, sino que nos vemos llevados, tarde o temprano, a estipular que el saber que lo toma por tema «no supone, ni siquiera en su comienzo, la forma científica que estudia el formalismo»[53]. La lógica no sólo está temáticamente limitada (vacía de objetos), sino que hay al menos una ciencia que desborda su contenido: para Husserl, la fenomenología trascendental, –para Kant, la *Crítica* reducida a su genialidad.

Así, por una parte, le negamos a la lógica toda pretensión en cuanto a la jurisdicción sobre la verdad material: es un conocimiento de sí, pero sólo con respecto al uso formal del entendimiento. Por otra parte, hacemos de ella, no obstante, el hilo conductor de la investigación. Desde entonces, son posibles dos actitudes que prolongan, una y otra, estos dos temas inscritos en el criticismo. O bien, nos arriesgamos a dar un paso más y hacemos de la lógica el canon del uso material y el *organon* de la ciencia. Sabemos, con Hegel, qué es lo que resulta de ello, y a qué precio «el esqueleto de la lógica» recobra «vida y contenido». So pretexto de romper la abstracción y el aislamiento de la lógica formal, la reemplazamos por el Saber Absoluto. O bien, venimos a preguntarnos por la posibilidad de este saber formal que hemos supuesto, en primer lugar, como dado y hacemos que la constitución del sistema de la ciencia dependa de su elucidación (pero, ¿hasta cuándo?). Queda abierta la vía para una «reflexión» sin norma ni modelo, –para una «ciencia» que presentamos como *subjetiva, previa* e *inédita*. So pretexto de profundizar en el sentido de

---

compromiso de Jäsche aclara sin duda la posición de Kant, pero para yuxtaponer dos actitudes a ojos de Hegel tan abstractas la una con respecto a la otra.

52 Cf. Husserl, *Log. Unters.*, Einleitung, pp. 9 y 16.

53 Vuillemin, *Ph. algèbre*, p. 492.

la lógica formal, la perdemos de vista muy pronto. Esta elección, seguramente, no es fatal. Tan sólo bajo dos condiciones estamos obligados a hacerla: si aceptamos la separación kantiana entre matemática y filosofía, y si admitimos que a ésta sólo le queda la lógica formal por todo método, entendida como «ciencia de la forma del pensamiento», –de manera que «todas las objetividades que pertenecen al objeto de la lógica son de la incumbencia del concepto de *un pensamiento*, o aún que, a falta de otra cosa, deben ser al menos pensamientos». Bolzano denunciará lo arbitrario de semejante presupuesto y su carácter subrepticiamente psicologista: la lógica no tiene por tarea elaborar las leyes que valen para las verdades *pensadas*, sino para las verdades en general. «La fuente de la mayor parte de los errores pasados en lógica tan sólo es el hecho de que no se ha tenido la precaución de hacer una distinción suficiente entre las verdades pensadas y las verdades en sí, entre las proposiciones y conceptos pensados y las proposiciones y conceptos en general»[54].

La aceptación de estos dos presupuestos confiere unidad, en todo caso, a las dos tradiciones nacidas del kantismo. La identificación entre lógica y filosofía consagra, para Hegel, el abandono por parte de ésta, luego por parte de aquélla, de todo recurso a las categorías matemáticas. En cuanto a Husserl, hemos mostrado que la crítica que realizó del formalismo, pese a que en apariencia prestase atención a su naturaleza, «siguió siendo constantemente exterior a las matemáticas»[55]. *Dialéctica* y *reflexión* divergen a partir de esta raíz común. La dialéctica se convierte en el método de la filosofía cuando ésta, prolongando el movimiento por cuyo inicio Hegel honra a Kant[56], lleva a cabo la transformación «de la metafísica en lógica» (material). La Reflexión se convierte en el método de la filosofía cuando ésta cobra conciencia de que la lógica es una disciplina particular que exige también una fundación. Desvinculada de cualquier juramento de fidelidad hacia ella, tiene entonces autorización para inventar su propio método.

VIII Que no hay metafísica kantiana

Volvamos al origen de esta segunda tradición, es decir, a Kant. Consideramos que el lugar central que acaba por concederle a la Reflexión da cuenta de dos rasgos esenciales de su obra. En primer lugar, de la ausencia de una metafísica. En segundo lugar, de la necesidad en que se encuentra de emprender una *Crítica del Juicio*, que las dos *Críticas* anteriores no dejaban adivinar.

1. Para que Kant concibiese el proyecto de acabar «la obra crítica», era preciso que poco a poco ésta hubiese adquirido para él un valor distinto del de

[54] Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Einl., § 12, p. 47.
[55] Vuillemin, *op. cit.*, p. 495.
[56] Hegel, *W. Logik*, I, p. 32 (Lasson): «Ciertamente, la filosofía crítica ya había transformado la metafísica en lógica...».

mera propedéutica. ¿Le comprendía su entorno? A través de la *Correspondencia*, los discípulos parecen preocupados sobre todo por obtener del maestro el tratado de metafísica siempre prometido y siempre aplazado. Un poco como los matemáticos amigos de Husserl habrían podido decirle: cierre el paréntesis fenomenológico y dénos finalmente la lógica como *Wissenschaftslehre* programada al final de los *Prolegómenos*.

Escuchemos a Bering expresar respetuosamente su sorpresa ante el anuncio de la próxima publicación de lo que todavía no es más que la *Crítica del gusto*: «Recorriendo el catálogo de la feria de Leipzig, me alegré al ver que ha entregado usted, aparte de la reedición de la *Crítica*, los *Fundamentos de la crítica del gusto*; pero me he sentido también afligido al no encontrar lo que deseo ya desde hace tanto tiempo: el sistema de la filosofía especulativa pura y de la filosofía práctica. Espero que tenga a bien ofrecérnoslo pronto. ¿Quién sino usted habría de atreverse a publicarlo?» (Carta de Bering a Kant, de 28 de mayo de 1787, X, 406). Ya habían aparecido los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*; pero el autor precisaba que no contenían la metafísica de la naturaleza: «Antes de venir a la metafísica de la naturaleza que he prometido, debía entregar ésta que es una simple aplicación suya, pero que presupone, no obstante, un concepto empírico... (Debía entregarla) porque dicha metafísica, para ser perfectamente homogénea, debe ser pura» (Carta a Schütz, 13 de septiembre de 1785, X, 406). Lo mismo sucederá con la *Metafísica de las costumbres*: como se trata solamente de un caso de aplicación, no podemos esperar de ella más que «una aproximación con respecto al sistema» (*Met. Sitten*, VI, 205). La inquietud de Bering estaba, pues, justificada: *no habrá metafísica de Kant*. Como si la *Crítica* devorase el proyecto que la suscitó a medida que el autor reflexionaba sobre su esencia. No se trata, como atestiguará el *Opus postumum*, de que la idea del sistema pierda su importancia; pero su publicación no le parece a Kant tan urgente como a los profesores kantianos. No deja, ciertamente, de pensar en ella y de anunciarla, pero, a partir de 1790, ya no se pone más plazos. «Permítame decirle», escribe a Kästner, «que mis esfuerzos dirigidos hasta aquí a la *Crítica* de ninguna manera apuntan, como podría parecer, a trabajar contra la filosofía de Leibniz-Wolff (considero que hace ya mucho tiempo que está abandonada); tan sólo pretendo alcanzar precisamente el mismo fin, pero por medio de un rodeo que, en mi opinión, estos grandes hombres consideraban superfluo –tomando la misma vía del proceder escolar, pero para la vinculación de la filosofía teórica con la práctica–, una intención que aparecerá de forma más clara si vivo lo suficiente como para instaurar, como me propongo, la metafísica en un sistema bien trabado» (Carta a Kästner, 5 de agosto de 1790, XIII, 278). El rodeo jamás llegó a su fin, esto es un hecho. Alcanzar «el mismo fin» que la filosofía de Leibniz-Wolff quedará reservado para los post-kantianos, pero una vez que hayan abjurado del criticismo: otro indicio de que el «rodeo» bien podría haber sido un obstáculo. No es tan fácil volver a ser metafísico tras haber escrito «la metafísica de la metafísica», retomar la obra dogmática tras haber «reflexionado».

IX DE LA NECESIDAD DE LA TERCERA *CRÍTICA*

2. ¿Por qué emprender a finales de 1787 una *Crítica del gusto*? Evitemos aquí transformar una simple cuestión de erudición histórica en una pregunta por la «evolución» filosófica del autor. Se ha preguntado muchas veces hacia qué fecha la *Crítica del gusto* se amplió a *Crítica de la facultad de juzgar*, dando por sentado que este cambio de título era signo de un brusco cambio de intención. Cosa que no sugiere ningún texto. El 12 de mayo de 1789, Kant anuncia incidentalmente a Reinhold que su *Crítica del gusto* «es una parte» de la *Crítica del Juicio*; y, en su carta del 26 de mayo a Marcus Herz, ya no siente la necesidad de comentar el cambio de título. Kant ha sido muy discreto, pues, con respecto a este gran descubrimiento que situamos entre marzo de 1788 y mayo de 1789, –y que habría trastornado el sentido de la obra proyectada. Tan discreto que podemos preguntarnos si en esta modificación no hay que ver más bien el efecto de su habitual preocupación por la completitud sistemática: «Una vez que está dado el poder de la facultad de Juzgar para proporcionarse principios, es preciso determinar su extensión, –y la completitud de la *Crítica* exige que conozcamos su poder estético junto con el poder teleológico, como descansando en el mismo principio» (*Erste Einl.*, XX, 244). Nada indica que Kant descubriese que el juicio de gusto pertenecía a la facultad de Juzgar, pero nada impide suponer que simplemente encontró imposible restringir el examen de ésta al juicio reflexionante en estado puro. Resulta chocante que, en la *Primera introducción*, se trate de entrada y sobre todo del «*Reflektieren*» en general, es decir, de la nueva concepción de la finalidad, –a continuación del juicio reflexionante estético, que sólo con reservas le pertenece. ¿Habrá confundido el autor a propósito las cartas y reconstruido artificialmente el movimiento de su pensamiento? Si fuese cierto –pero la lectura de la *Correspondencia* no lo sugiere en absoluto–, habría que admitir que una meditación sobre el gusto, que ninguna urgencia imponía, habría revelado a Kant la profundidad de la *Reflexión*. El autor de las *Observaciones sobre lo bello* (bastante banales, si las comparamos con la literatura contemporánea sobre el mismo tema) habría hecho posible, en un instante, la comprensión moderna del arte... Preferimos pensar que el genio de Kant está en otra parte, que la *Reflexión* es otra aventura (la profundización, que se hizo necesaria, de la noción misma de *Crítica*) y que el estudio del gusto, lejos de desvelarla de forma contingente, no hace sino inscribirse en ella. Además, mientras sólo se tome como texto una correspondencia vacía respecto de cualquier revelación o incluso las observaciones propiamente «estéticas» diseminadas en las notas y los cursos de antropología, es imposible comprender el nacimiento de la *KU*. ¿Por qué contendrían estas anotaciones psicológicas dispersas la posibilidad de un acabamiento de la obra crítica? Ésta es la verdadera cuestión, y la erudición, librada a sí misma, no consigue formularla. Para responder a ella hay que tener en cuenta algo muy distinto de la lista de las obras de arte en el inventario de la casa de Königsberg: la relación del autor con su obra, la idea que

se formaba al respecto. Y, a este propósito, la *Logik* y las *Reflexionen* sobre ella todavía son las páginas más reveladoras.

A menudo Kant evoca en ellas la noción de gusto, cuando trata de restituirle su pureza a la idea de la *Crítica*. Al igual que «el entendimiento común», el gusto y las bellas artes son justificables a partir de una crítica. Pero, en el primer caso (crítica de la razón), la crítica está subordinada a la lógica, *doctrina que sirve también de crítica*; en el segundo caso (crítica del gusto), la estética es *solamente* una crítica, nunca al mismo tiempo una doctrina. Por eso es por lo que la Introducción a la *Lógica*, que sólo considera la estética en el sentido de los ingleses y le reprocha a Baumgarten que haya querido hacer de ella una ciencia, se permite poner en pie de igualdad la lógica, saber *a priori*, y la estética, saber empírico, con el fin de subrayar el carácter lateralmente crítico de ésta. «La lógica es un canon que sirve a continuación de crítica... se distingue esencialmente de la estética que, en tanto que mera crítica del gusto, no posee ningún canon (ley), sino sólo una norma (modelo o patrón para la apreciación)... Ésta únicamente tiene principios empíricos y nunca puede, por tanto, ser ciencia o doctrina» (*Logik*, IX, 14-15). Se descuida habitualmente esta oposición entre los dos instrumentos posibles de la *Crítica*, porque no se presta atención al hecho de que la lógica, para Kant, no puede ser *una doctrina de la ciencia*. Esto es cierto. Pero no impide que sea doctrina *para la crítica* de la razón, conducida científicamente, y se coloque en la parte dogmática de la filosofía. En la carta donde Kiesewetter se excusa –de modo bastante penoso– por publicar una lógica kantiana sin haber solicitado autorización del autor, leemos: «Sabía perfectamente que usted debía publicar en algunos años la parte dogmática de su sistema y *en consecuencia también* una lógica...» (Carta de Kiesewetter a Kant, 3 de julio de 1791, XI, 268). Ahora bien, este uso que hace la filosofía de una doctrina o teoría demostrada basta para restringir el campo de su investigación y, quizás, para oscurecer su inspiración. Es cierto que la presentación «dogmática» no es el dogmatismo; pero, ¿podemos afirmar, no obstante, que sea el modelo de exposición más apropiado en sí para la *Crítica*? Muchos textos en los que Kant insiste, por el contrario, en el carácter irremediablemente doctrinal de la lógica, llegando incluso a arrojar la metafísica del lado de la crítica, permiten dudarlo: «La metafísica es la crítica de la razón pura y no una doctrina. La lógica es la doctrina de la razón pura» (*Rx* 3964); «La metafísica es la crítica de la razón humana, la lógica es la doctrina general de ésta; la primera es subjetiva y problemática, la segunda objetiva y dogmática» (*Rx* 3970). La palabra *objetivo* sorprenderá: sabemos que la lógica hace abstracción de toda referencia del conocimiento a objeto (B 77) y que se limita al examen del uso formal del pensamiento. Sí, pero es también –y, sobre todo, desde el punto de vista que nos ocupa– «canon para la apreciación del uso empírico» (B 82); hace abstracción de la objetividad, pero la crítica de la razón decide sobre el valor del conocimiento objetivo en el interior de este cuadro vacío. Por tanto, encontramos de nuevo nuestro problema: aceptar como dado este saber en sí mismo a-objetivo, ¿no es suponer sordamente una limitación de la crítica a la

temática de la objetividad? Esta disciplina formal, por radicalmente que la aislemos de todo contenido, ¿no prejuzga, sin embargo, si no el ser, al menos la forma en que se dará? Entonces, la crítica estaría avocada a desplegarse desde el origen bajo un horizonte que no habría trazado. Llamémosle: el horizonte de la pre-objetividad; Hegel hablará del campo de la finitud, Husserl del prejuicio mundano, designando cada uno a su manera el conjunto de prejuicios ontológicos que vehiculaban los *Analíticos* de Aristóteles. Ahora bien, si la *Crítica* acepta esta herencia, ¿dónde queda su radicalidad? Y si no se resigna a ella, ¿dónde hallar su imagen no alterada?

Parece que quien mejor se la brinda es un saber empírico, la estética o crítica del gusto. A pesar de las apariencias, no tiene nada de sorprendente. Aunque la crítica misma no sea un saber empírico, «un conocimiento racional, que no tiene otros principios salvo conceptos empíricos, sólo puede ser una crítica; en ella solamente podemos comprender lo general (por ejemplo, lo emocionante) partiendo de lo particular y las reglas generales sólo pueden abstraerse en ella del uso de las particulares» (*Rx* 3716)... Pero, ¿no supondría esto caer de una aporía en una paradoja? Si debiese exigir su verdad de una investigación psicológica sin rigor, la *Crítica* renegaría de sí. Queda aún una salida, es cierto: que la «crítica del gusto» no sea ni una disciplina antropológica (Hume, Burke), ni una ciencia dogmática más (Baumgarten), sino el ejercicio de una instancia *a priori*.

Entonces comprendemos mejor por qué, para sorpresa de Bering, en 1787 Kant prefería escribir una *Crítica del gusto* antes bien que redactar por fin su metafísica. Presentía, al menos, que la palabra *Crítica*, en la expresión «crítica del gusto», podía aclarar de un modo nuevo la *Crítica* en general. Pues el tema dominante de la *Reflexión*, desestimando para la lógica el papel de *organon* universal de toda crítica, le hacía entrever la posibilidad de restituir ésta a su libertad. Según se nos dice, en 1787 Kant no sospechaba hasta dónde le llevaría el análisis del juicio estético. Es falso. Pues, para aventurar la palabra misma «juicio estético», hacía falta que ya hubiese cobrado conciencia de que no todos nuestros juicios son regulados tan sólo por la lógica: «Las intuiciones perfectamente pueden ser sensibles, el juzgar pertenece en exclusiva, empero, al entendimiento (tomado en sentido amplio), y juzgar estética o sensiblemente, en la medida en que este conocimiento debe ser el de un objeto, es una contradicción, incluso si la sensibilidad se inmiscuye en la tarea del entendimiento y, por un *vitium subreptionis*, le da a ésta una dirección falsa; quien pronuncia un juicio objetivo es siempre y solamente el entendimiento y, desde entonces, no puede llamarse estético. También nuestra Estética Trascendental de la facultad de conocer ha podido hablar de intuiciones sensibles, pero en ninguna parte de juicios estéticos: dado que sólo se ocupa de juicios de conocimiento, que determinan el objeto, todos sus juicios deben ser *lógicos*» (*Erste Einl.*, XX, 222-3).

«¿No conviene», pregunta Heidegger, «liberar el problema de la Apariencia trascendental de los esquemas en que Kant –inspirado como está por la lógica tradicional– lo aprisiona?» Acabamos de ver que Kant mismo se

vio llevado a intentar esta liberación. Dándole el golpe de gracia a la Apariencia teológica, a la que todavía le obligaba la imagen de la finalidad técnica, debía profundizar en el problema del «fundamento de la inducción», con el fin de mostrar que el orden del mundo no perdía todo sentido, hasta alcanzar el fundamento de la posibilidad del sentido en general y así hacer surgir la idea de la filosofía como reflexión. Extrañamente, un «*Menschkenntniss*» hasta entonces anecdótico, la estética, poseía el secreto de la empresa así modificada: era el mejor ejemplo de una reflexión libre y, con ello, merecía algo más que ser relegada a las bellas letras. La Apariencia (*Schein*) trascendental va a disiparse por fin en la superficie de la apariencia (*Erscheinung*) estética. La teología es eliminada definitivamente como instancia de garantía teórica; vuelve a ponerse en cuestión, en consecuencia, el papel fundador de la lógica: no se precisaba nada más para que quedasen justificados la belleza de «dibujos que se entrelazan sin objeto» y el encanto de un jardín inglés. ¿Qué tiene de sorprendente? El movimiento y la ramificación de los conceptos explican el entusiasmo de los hombres, no a la inversa.

CAPÍTULO XI

EL PLACER PURO

Prometedme, para juzgar bien sobre cualquier cosa, no tener ya interés en nada.
Miravaux, *L'indigent philosophe*, IX, 498.

I QUE NO HAY ESTÉTICA KANTIANA

En el origen de la *Crítica del Juicio* se encuentra la voluntad de conservar la ventaja que supone la noción de finalidad, conjurando el finalismo de los metafísicos y su forma clásica: la finalidad intencional o técnica. No hay metafísica de los fines; y lo «técnico» en general no es objeto de una reflexión separada. Así, la parte aplicada de una ciencia nunca es disociable de su parte teórica y no tiene más sentido hablar de una «geometría práctica» que de una «psicología práctica», puesto que los enunciados impropiamente llamados prácticos tan sólo son otro modo de presentar una verdad teórica[1]. El hecho de que la producción tenga por origen una acción voluntaria no es relevante allí donde no hacemos más que reproducir o volver a encontrar relaciones conocidas teóricamente, y la causalidad voluntaria no cae bajo una rúbrica distinta que la causalidad mecánica[2]. Si llamamos, de modo más justo, «téc-

[1] «Si la solución de un problema de mecánica consiste en hallar la relación de los brazos de una palanca para una fuerza dada, que debe ser equilibrada con una carga dada, lo cierto es que se expresa como fórmula práctica, pero no contiene nada más que la proposición teórica: la longitud de los brazos de una palanca, si están en equilibrio, es inversamente proporcional a la fuerza y el peso. Sólo que aquí esta relación se presenta como posible en cuanto a su producción por una causa que determina la representación de la relación» (*Erste Einl.*, XX, 196). – «Llamamos teoría incluso a un conjunto de reglas prácticas, si éstas son pensadas con una cierta generalidad y en ellas se hace abstracción de un gran número de condiciones que tienen, sin embargo, influencia sobre su aplicación. Como contrapartida, no le llamamos *prâxis* a cualquier manipulación, sino sólo a la producción de un fin en la medida en que observa ciertos principios de comportamiento representados universalmente» (*Th. und Praxis*, VIII, 275 [trad. esp. *Teoría y práctica,* Madrid, Tecnos, 1993, 2ª ed.]). Cf. *Metaphysik der Sitten*, VI, 217-8.

[2] «Es cierto que la posibilidad de las cosas según leyes naturales es esencialmente diferente

nicas» a estas falsas proposiciones prácticas, tenemos que decir, por tanto, que el acto y la prescripción técnicas no merecen ninguna autonomía: no hay término medio entre la práctica y lo teórico-técnico. Por eso Kant, en la *Primera introducción* (XX, 200, nota), se echa atrás respecto de la clasificación de los imperativos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y reúne los imperativos de la habilidad y de la prudencia bajo la rúbrica común de «imperativos técnicos, es decir, del arte», con el fin de oponerlos de manera más clara al imperativo práctico. «Todas las demás proposiciones de aplicación, sea cual sea la ciencia a la que se hallen vinculadas, pueden llamarse *técnicas* en lugar de *prácticas*, si queremos evitar toda ambigüedad» (*ibid.*, 199). De aquí la imposibilidad de una *doctrina filosófica* del arte y la teleología: «Cuando dividimos la filosofía, en la medida en que contiene los principios del conocimiento racional de las cosas por conceptos..., en *teórica* y *práctica*, procedemos como conviene... La filosofía se divide con todo derecho en dos partes completamente distintas por sus principios» (*KU*, Einl., V, 171).

La «suposición» según la cual la naturaleza procedería por analogía con el arte humano concierne únicamente, pues, a la filosofía teórica[3]. Y es necesaria una *Crítica* del Juicio sólo porque tenemos que distinguir, respecto de esta presunción teórica de una finalidad ficticia, la presunción de una quasi-finalidad: presuponer que la naturaleza, especificándose en un sistema, muestra benevolencia hacia nuestra facultad de conocer implica una significación nueva, que legitima por sí sola el nuevo papel que por derecho corresponde a la facultad de Juzgar. Pero, ¿de qué disponemos, al comienzo, para medir su envergadura, a no ser de la exigencia misma que ha hecho necesaria su admisión: la naturaleza como sistema de leyes particulares bien trabadas[4]? Aparte de esto, no queda otro paradigma de la Reflexión salvo el juicio teleológico, que más valdría llamar determinante que reflexionante. Pues, si es cierto que no conocemos nada más del objeto por haberlo colocado entre los «fines naturales», esto no impide que el juicio teleológico recurra a una regla extraída de la razón (la vinculación de los fines) y, sobre todo, que no nos obligue a abandonar el mundo *ya constituido* de la objetividad: concebir un organismo como fin natural supone que ya lo conocemos como objeto, por conceptos[5]. La facultad de Juzgar todavía no puede aparecer, pues, como instancia original: si bien el pensamiento sobre el viviente hace uso de nuestro poder de reflexionar, no podrá ser su modelo.

en cuanto a los principios de su posibilidad según leyes de la libertad. Pero esta diferencia no consiste en que aquí la causa se ponga en un querer y allí fuera del querer, en las cosas mismas. Pues, si la voluntad no sigue ningún principio distinto de los principios conocidos por el entendimiento, de manera que el objeto sea posible según éstas (consideradas como) simples leyes naturales, la proposición que contiene la causalidad del objeto por medio de la causalidad del querer perfectamente puede llamarse proposición práctica; sin embargo, no es diferente en cuanto al principio de las proposiciones teóricas que conciernen a la naturaleza de las cosas» (*Erste Einl.*, XX, 197).

3 «En cuanto a su aplicación, el juicio teleológico concierne, por tanto, a la parte teórica de la filosofía» (XX, 194).

4 XX, 242-243.

5 XX, 228.

Así únicamente el principio de especificación nos autoriza hasta aquí a plantear la independencia de la facultad de Juzgar. ¿Hay juicios *puramente* reflexionantes que no supongan ningún concepto dado y no se refieran de ningún modo a la objetividad? Todavía no sabemos nada al respecto. Sólo una cosa es segura: si descubrimos juicios semejantes, la facultad de juzgar podrá hacerse un lugar, con igual dignidad, entre entendimiento y razón, y tendremos derecho a incluir en ella el juicio teleológico, aunque no exprese exactamente su esencia.

Por tanto, la tarea de la *KU* es en esencia *sistemática*: con ayuda de ciertos juicios en apariencia empíricos se trata de detectar la presencia de una facultad de juzgar *a priori*. Si suponemos que el interés que se presta a lo bello suscitó la obra, resulta imposible comprender su meta y su método. La meta: «Aquí no se emprende el examen del gusto en consideración de la formación y la cultura de esta facultad... sino sólo en consideración de un fin trascendental» (V, 170). En cuanto al método, será un análisis de esencias, tanto más riguroso por cuanto que nos aventuramos en un terreno donde, como en moral, la observación empírica amenaza en todo momento con falsear las distinciones trascendentales[6]. Aquí comienza el malentendido entre Kant y todos los psicólogos o críticos del gusto venideros. Para estos, el dominio «estético» está *grosso modo* delimitado: se nos impone como algo dado de hecho que hay que analizar, –y filosofar sobre lo bello parece dispensar, desde entonces, de un análisis de las condiciones de posibilidad de la belleza. En la empresa de Kant, por el contrario, el examen del gusto no va de suyo, y sólo se impone porque hay que darle unos cimientos a la facultad de reflexión. A fin de que la temática del gusto apareciese como indispensable para la completitud del sistema crítico, era menester haber criticado la Apariencia trascendental bajo todas sus formas y haberse topado con su figura más embarazosa: la teleología. ¿Qué tienen en común esta problemática y la curiosidad de un amante de la belleza?

Tampoco se trata demasiado del gusto en las dos introducciones a la *KU* y, hasta aquí, Kant ha hecho bastante poco caso de él. Si la obra que anuncia a Herz en junio de 1771 (*Los límites de la razón y la sensibilidad*) debía comportar una *Doctrina del gusto*, ésta tan sólo habría constituido una parte de la filosofía práctica[7]. Nada deja presentir entonces que el «gusto» haya sido

---

[6] «Si cabe pensar que los conceptos que empleamos como principios empíricos tengan un vínculo de parentesco con la facultad pura de conocimiento *a priori*, es útil intentar dar una definición trascendental de ellos, por medio de categorías puras, en la medida en que únicamente éstas indican ya de modo suficiente la diferencia entre el concepto en cuestión y los demás...» (nota de la *Erste Einl.*, XX, 230, repetida en V, 177).
La Analítica de lo bello recurrirá, pues, a las categorías en la medida en que éstas permiten distinciones de esencia que no podríamos solicitar del análisis psicológico. Al igual que en moral, esta distinción en modo alguno prohíbe la referencia a la antropología: «A menudo hemos de tomar por objeto la naturaleza particular del hombre, que sólo es cognoscible por experiencia, para mostrar lo que en ella se desprende de los principios morales universales sin hurtarle nada, no obstante, a la pureza de estos, ni hacer dudoso su origen *a priori*. Esto viene a significar: una metafísica de las costumbres no puede basarse en la antropología, pero puede serle aplicada» (*Met. Sitten*, VI, 217).

[7] Cartas a Marcus Herz, 7 de junio de 1771 y 21 de febrero de 1772, X, 123 y 129.

considerado como un tema importante. Desde 1765, Kant le decía a Lambert cuánto compartía su irritación ante «la insoportable cháchara de los escritores que se dan tono y no tienen otro gusto que hablar del gusto»[8], –y este desdén de «*Wissenschaftler*» hacia las «*schöne Wissenschaften*» no parece haber cesado en la época crítica. «El excelente análisis de Baumgarten» intentó hacer de la estética una ciencia; pero, ¿cómo hablar de ciencia allí donde faltan reglas racionales *a priori*? Más valdría, pues, desterrar esta pseudo-disciplina del vocabulario filosófico en que con gran despropósito la han introducido los alemanes[9]. La *KU* no se echa atrás respecto de esta actitud: la «estética» de los estetas confisca indebidamente el sentido de una palabra que sólo tiene validez científica con respecto al conocimiento. «No puede haber una estética del sentimiento, como hay una estética de la facultad de conocer» (*Erste Einl.*, XX, 222). No hay medida común entre la Estética trascendental, que es una ciencia, y la «estética» del placer del gusto, campo de observaciones instructivas, pero sin rigor. Y por mucho que la *Tercera Crítica* saque a la luz principios *a priori* que le son propios, jamás la llamaremos «estética», sino crítica de la facultad de juzgar estética (*ibid.*, XX, 247). Lejos de manifestar una especie de rehabilitación de una disciplina que hasta entonces consideraba secundaria, la elevación al rango de ciencia de una falsa ciencia, la *KU* confirma la vanidad de cualquier proyecto científico con relación al gusto y a lo bello. *No hay estética kantiana*, y Brentano tiene razón, tras haber definido la estética como la disciplina que nos enseña a sentir lo bello con un gusto seguro, al recusar la autoridad de la *Tercera Crítica*[10].

II Mutación de sentido de las palabras «estética» y «sensible» en la *KU*

Establecido esto, debemos constatar, no obstante, que la *KU* representa un punto de ruptura importante –que un estudio estrictamente evolucionista no podría explicar– en la evolución del concepto de gusto en Kant. Si consultamos las notas de cursos publicadas por Schlapp, la *Logik* e incluso la

---

[8] Carta a Lambert, 31 de diciembre de 1765, X, 56.

[9] A 30, repetido en B 50-1. «La crítica del gusto no es una doctrina; el gusto proporciona reglas y sufre muchas limitaciones, pero no proporciona prescripciones; no deberíamos darle el nombre de ciencia, sobre todo un nombre que ha sido extraído de una denominación antigua que tiene un sentido mucho más amplio» (*Rx* 5063). Y este juicio sobre Baumgarten: «Este hombre era profundo (en lo pequeño), pero sin visión de envergadura (en lo grande). En lugar de su "estética", conviene mejor la palabra "crítica de lo bello". Un cíclope de la metafísica al que le falta un ojo: la crítica. Un buen analista, pero no un filósofo arquitectónico» (*Rx* 5081). Sobre la negativa a llamar «estética» a aquello que «Hume y los ingleses» llaman «crítica del gusto», cf. Bäumler, p. 269 y ss. El período de la *Crítica del gusto*, según Bäumler, dura tanto como la oposición reglas empíricas-leyes *a priori*, que quedará reabsorbida en la *KU*.

[10] «¿Cómo pretendes, dirá el lector de Kant, enseñarnos a sentir lo bello con un gusto justo, luego con satisfacción? Como si se debiese aprender esto, como si fuese posible contemplar lo bello sin satisfacción. Suprimes, pues, el concepto de belleza. En oposición al sentimiento agradable, lo bello es lo que gusta universal y necesariamente. – Pero este reproche no puede asustarnos. Quien así define lo bello hace un mal uso del nombre» (Brentano, *Aesthetik*, p. 5).

Anthropologie, nos sorprende una diferencia de tono y de espíritu con respecto a la *KU*. Los conceptos estéticos que allí se exponen apenas comportan originalidad alguna con respecto a los de Baumgarten y Meier. La erudición tiene también mucho donde elegir en cuanto a las fuentes de la *KU*; es una contrariedad que estas fuentes nunca sean causas: dejan íntegra la originalidad de la obra y no dan cuenta del golpe de mano por el que la palabra «estética» adquiere un sentido hasta entonces insospechado.

En los textos que conciernen a la lógica, «estética» se entiende como un modo de perfección complementario de la perfección «lógica» (verdad). «La perfección de los objetos de experiencia consiste en un acuerdo con la ley de los sentidos, pues las cosas, en sentido empírico, tan sólo son sus representaciones con relación a la ley de la sensibilidad tomada en general» (*Rx* 696). No siendo lo bello sino la perfección experimentada de modo sensible, su universalidad se explica con facilidad: «lo que es conforme a la regla de la representación en el tiempo y el espacio agrada necesariamente a todos y es bello» (*Rx* 672). Nada nuevo, pues, con respecto a la definición de la «*pulchritudo*» por parte de Baumgarten: «*perfectio phaenomenon*» (*Metaph.*, § 662). Tanto en un caso como en el otro, no se trata del conocimiento de lo bello, sino de la perfección del conocimiento en tanto que belleza (*perfectio cognitionis sensitivae qua talis*), –y en las expresiones «*schöner Verstand*» y «*schönes Denken*» lo bello adquiere su sentido más exacto; su dominio queda mejor delimitado por oposición a la «profundidad»: cuanto más intensivamente conocemos las marcas (notas) de un concepto, tanto más profunda se dice que es nuestra comprensión (§ 637), pero cuanto más extensivamente conocemos, tanto más bello se dice que es nuestro conocimiento. La belleza no sólo se encuentra subordinada a la exigencia de perfección lógica, sino que ni siquiera es concebible fuera de ella[11]. El elemento estético no es, pues, nada más que un arte de encantar: «En el conocimiento, tenemos ante todo dos metas: instruirnos o experimentar placer (*vergnügen*), o ambas a la vez. Alcanzamos la primera a través de meras intelecciones distintas, –la segunda, de un modo doble: ya sea por la belleza del objeto, ya por el encanto de la exposición. Éste consiste en la perfección estética del conocimiento, no pudiendo obtenerse por medio de representaciones por completo distintas... La estética tan sólo es un medio para acostumbrar a las gentes con demasiada sensibilidad (*Zärtlichkeit*) al rigor de las pruebas y las explicaciones» (*Rx* 1753).

El intelectualismo estético de la *Aufklärung*, del que Kant sigue dependiendo, se forma una idea de la belleza cuyo campo de aplicación es muy diferente del nuestro: belleza del decir bien y no de las bellas artes, prisionera del lenguaje y las artes liberales, sólo justificable desde los manuales de retórica y poética, ésta es la noción que se encuentra Kant y de la que, por cierto,

[11] «El pensamiento lógico formal consiste en la verdad (en el concepto) y en sus medios. El pensamiento estético formal, en la capacidad de ser aprehendido intuitivamente. La forma de la sensibilidad que facilita la perfección del entendimiento es lo bello absoluto que puede servir para hacer intuitivos conceptos generales y que elabora los fenómenos para un conocimiento distinto por medio de conceptos generales» (*Rx* 1794).

nunca renegará: la prelación que le otorga a la poesía sobre todas las demás artes basta para mostrarlo[12]. ¿En qué sentido, entonces, se va a apartar de Baumgarten? En primer lugar, por su rechazo de una «doctrina del gusto». Pero sobre todo por la transformación que le impone a la palabra «estética»: en lugar de designar actividades del espíritu o métodos apropiados para la «*cognitio sensitiva*», de ahora en adelante la palabra apuntará a un campo original de significaciones. Tiene menos de nueva definición de una disciplina que de desplazamiento semántico de una expresión. En la medida en que no pone en cuestión el horizonte trazado por Baumgarten, Kant no habla un lenguaje muy diferente, incluso si asegura que la «estética» –en el nuevo sentido– no puede adquirir el rango de ciencia: «Nadie puede esperar progreso en la ciencias bellas si no pone la perfección lógica como fundamento de su conocimiento» (*Logik*, IX, 39). Pero desde el momento en que nos preguntamos si las «*schöne Wissenschaften*» poseen la verdad de la *Schönheit* aparece un escrúpulo que Baumgarten ignoraba. En efecto, «*exercitatio aesthetica*», «*disciplina aesthetica*» eran para él recetas o saberes *pertenecientes* a la estética, y las figuras de estilo, la cultura histórica requerida por la obra poética, merecían así –y por excelencia– el apelativo de «bellas»[13]. Con la *KU* cesa esta confusión: hablar de «ciencias bellas» es un sinsentido y sólo podemos llamar bellas a las ciencias históricas al precio de una doble ambigüedad: «porque constituyen la preparación necesaria y el fundamento de las bellas artes y también porque en ellas hemos comprendido incluso el conocimiento de las producciones de las bellas artes (elocuencia y poesía)» (*KU*, comienzo del § 44). «Un conocimiento bello es una expresión vacía de sentido; pues, cuanto más tengo en consideración lo subjetivo, tanto menos se exige lo objetivo del modo de representación, es decir, el conocimiento. Pero la bella representación de un objeto, como presentación de un concepto, consiste en el acuerdo subjetivo de ambas facultades de representación, que pertenecen al conocimiento mientras que cada una sigue sus leyes» (*Rx* 1935). Texto que muestra a la perfección el tránsito del intelectualismo a la crítica del Juicio. Admitiendo que la belleza consiste en la «*Darstellung eines Begriffes*», no hay, sin embargo, conocimiento bello: en cuanto tal, el acto de conocimiento es indiferente a la belleza o el encanto. Incluso si, psicológicamente, el sentimiento de lo bello es una propedéutica para el saber, el noema de belleza es excluyente respecto del noema de conocimiento[14]. Ya en 1776, Kant, ponente

[12] «*Aesthetica (t h e o r i a l i b e r a l i u m a r t i u m, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae*» (Baumgarten, *Aesthetik*, §1). Igualmente Kant, en su prespuesta a Kreutzer, en 1777: «*Ars poietica, quae... ad artes ingenuas et liberales, h. e. animi libertatem promoventes, numeratur...*» (XV, 912). La estética de Baumgarten «que piensa aplicarse a todas las artes», escribe Grappin, «es de hecho la obra de un hombre que sólo conocía la poesía y la elocuencia. Todas sus referencias atañen a las artes de la palabra» (*Th. du génie*, p. 76).

[13] Grappin, *op. cit.*, pp. 93-94, y Baumgarten, *Aesthetica*, § 61.

[14] Sobre la separación, que comienza en el siglo XVIII, entre lo «estético» y lo inteligible, cf. este pensamiento de Montesquieu: «Para escribir bien, hay que saltarse las ideas intermedias, lo suficiente para no resultar aburrido; no demasiado, por temor a no ser entendido. Estas supresiones felices son las que han llevado a Nicole a decir que todos los buenos libros son dobles».

de un tribunal de tesis, criticaba con este espíritu al profesor Kreutzer, autor de una *Dissertatio philologico-poetica*. ¿«*Philologico-poetica*»? Título enojoso para una obra que no es ni de filología ni de poesía; un discurso sobre la poesía ya no es poético, como no es filosófica la historia de la filosofía. «El predicado sacado del arte o de la ciencia no concierne al objeto, sino al modo en que lo exponemos» (XV, 912). Ningún discurso teórico tiene derecho a atribuirse, sin usurparlos, méritos del contenido que analiza: no hay «*kalôi logôi*». Como contrapartida, hay una belleza distinta de todo lo que podemos *decir* de ella o de lo que *presenta*. Contra Baumgarten, Kant garantiza que la «estética» no es el nombre genérico de ciertos saberes, sino el de una dimensión original de la conciencia, –cuya fuente hay que buscar en el «*Gemüth*» y no en la «*Erkenntnisvermögen*».

Se ha dicho con demasiada frecuencia que Baumgarten comenzó a separarse de la tradición intelectualista, en la medida en que valoraba el conocimiento «sensible» y le prestaba más atención a las leyes que propiamente lo rigen. Comentando su definición de estética, Cassirer escribe, por ejemplo: «(Toda ciencia) debe subordinarse al género universal del saber; pero, en el interior de este género, debe reivindicar al mismo tiempo una tarea que le sea propia y cumplirla de un modo característico para ella. El concepto genérico del saber es el de conocimiento; por tanto, debe ocupar el lugar más alto y es el único que puede formar el concepto superior para la definición de la estética que buscamos. Pero más importante que este *genus proximum*, que ha de delimitar el espacio para la definición, es llenar este espacio, la asignación de la diferencia específica»[15]. ¿«Más importante que este *genus proximum*...»? Esto es muy discutible, pues la elección del conocimiento como género indica que la rehabilitación de lo sensible se efectúa siempre según el espíritu del intelectualismo. Y es precisamente esto lo que Kant no aceptará: si bien se ha intentado, con una laudable intención de unificación, reducir todas las facultades a la facultad de conocer, «desde hace algún tiempo» nos hemos dado cuenta de que esta tentativa era vana[16].

Aún más criticable nos parece la tesis de Bäumler, preocupado ante todo por relacionar a Kant con la tradición que parte de Leibniz, para oponerlo mejor al pensamiento francés, post-cartesiano e incapaz de «pensar lo irracional», puesto que se contenta con yuxtaponer racionalismo y sentimentalismo. Importa salvar a Baumgarten, por tanto, de la acusación de intelectualismo. Lejos de haber intelectualizado lo bello, le ha devuelto su autonomía a la «verdad estética» y su flexibilidad al discurso estético: en lo sucesivo tengo derecho a *decir estéticamente* que el sol «desaparece» detrás de la montaña. La fórmula «*perfectio cognitionis sensitivae*» significa que el conocimiento sensible posee su propia perfección. Con Baumgarten, sostiene Bäumler, la esté-

[15] Cassirer, *Ph. der Aufklärung*, p. 455.

[16] «Tenemos aquí, por tanto, los placeres de los sentidos reducidos al mismo principio del que se deducen los placeres de la imaginación y del entendimiento... Todos los placeres, incluso los de los sentidos, se refieren a la facultad intelectual del alma», Sulzer, *Théorie générale du plaisir*, p. 134 y ss.

tica se convierte en disciplina filosófica del objeto sensible en cuanto tal[17]. Pero, ¿qué significa la palabra «sensible», en tanto que tema de la estética? Baumgarten no trata de definirla con exactitud. ¿Remite sencillamente a una exigencia de «popularidad», con el deseo de restituirle sus derechos a la comprensión concreta? Esta acepción es perfectamente compatible con el espíritu del siglo XVII, cuya «opinión», escribe Belaval, «resume Leibniz, cuando aconseja que se considere como quimérico lo que no se puede poner en lenguaje popular»[18]. Ahora bien, si nos atenemos a este caso particular, jugamos con dos sentidos de la palabra «sensible»; pensamos que la actividad «estética» –que consiste en ilustrar por medio de ejemplos o de símbolos los conceptos intelectuales– tiene por objeto darnos una idea a la vez (e indisolublemente) *más cognoscible* y *más agradable*. ¿Cómo discernir entonces el placer de comprender del mero placer de leer o escuchar? El clasicismo, como sabemos, vivía de esta indistinción: para él, una obra era bella del mismo modo que un teorema era «elegante». No se le ocurrió que al saber pueda resultarle extraño el placer y que éste no sea suscitado por una idea; como afirmaba Platón, no merece la pena que hablemos de este placer vacío[19].

Kant evoca, es cierto, esta «sensibilización» pedagógica y la «sensibilidad» que la hace posible. Para hacer su apología o para procesarla[20]. Pero ésta, que hemos condenado o alabado, no es la sensibilidad de que se trata en la *KU*: «Dado que aquí tan sólo se trata de la facultad de conocer y, por tanto, de la representación (no del sentimiento de placer y displacer), "sensación" no

[17] Rompiendo con el subjetivismo estético, Baumgarten decidió el destino de la estética alemana: ésta es la tesis de Bäumler. El verdadero contenido de su *Estética* ha permanecido incomprendido, pues nos hemos atenido a la presentación que Meier hizo de ella (p. 115); por eso es por lo que Kant mismo le considera un puro y simple racionalista. Este desconocimiento de Baumgarten es, según Bäumler, sintomático de una recaída en la psicologización de la noción de «perfección» (Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindung*, 1776: la intuición fácil de una multiplicidad a través de la unificación en una representación total es la fuente de todo placer). Kant deberá renegar de este subjetivismo para reencontrarse con la tradición clásica, sin recaer por ello en Wolff. «En primer lugar, Kant tenía que rehacer de nuevo, pues, la obra de Baumgarten: darle a la sensibilidad una posición absoluta con respecto al entendimiento. Es lo que hizo en filosofía teórica con la Estética trascendental. La analogía, para la doctrina del gusto, era el reconocimiento de una facultad del sentimiento» (pp. 121-122).

[18] Belaval, *Ph. et leur langage*, p. 25.

[19] «Tan sólo podríamos juzgar correctamente por medio del placer, pues, lo que no presenta ni utilidad, ni verdad, ni semejanza, ni tampoco, sin duda, nada dañino, sino que tiene como única razón el agrado que acompaña de ordinario a estas cualidades, y cuyo mejor nombre es *placer*; cuando no se le añade ninguna de ellas... llamo a este placer juego, cuando no hace ni bien ni mal digno de que nos ocupemos o hablemos de él» (Platón, *Leyes*, 667 d-e). Cf. P. M. Schuhl, *Platon et l'art*, p. 44.

[20] *Anthropologie*, VII, 143 y ss. Kant defiende la sensibilidad contra sus acusadores sin querer ser su panegirista; como «los poetas y las gentes de gusto» que denuncian «la sequedad del entendimiento» (cf. XV, 673-4: «*Apologie für die Sinne, nicht Panegyrism*»). Esta sensibilidad –ya la condenemos o la alabemos– no es aquélla de que se tratará en la *KU*. En nota, Kant añade: «Dado que aquí tan sólo se trata de la facultad de conocimiento y, por tanto, de la representación, no del sentimiento de placer y displacer, *sensación* no significará nada más que *representación de los sentidos* (intuición empírica), a diferencia tanto de los conceptos (el pensamiento), como de la intuición pura (representación del espacio y el tiempo)».

significará, por tanto, nada más que "representación de los sentidos" (intuición empírica), a diferencia tanto de los conceptos como de la intuición pura» (VII, 143). La otra noción de sensibilidad resulta menos justificable etimológicamente, puesto que concierne al placer experimentado y no a la intelección facilitada. «Desde hace cierto tiempo, hemos adquirido el hábito de denominar también modo de representación estético, es decir, sensible, no al sentido de la referencia de una representación a un objeto, sino al del sentimiento de placer y displacer. Aunque, a falta de otra expresión, nos hayamos acostumbrado a llamar también a este sentimiento, conforme a tal denominación, *un sentido* (modificación de nuestro estado), sin embargo, no es un sentido objetivo cuya determinación fuese empleada para el conocimiento de un objeto (pues intuir o conocer algo con placer no es una mera referencia de la representación al objeto, sino receptividad del sujeto)» (*Erste Einl.*, XX, 222). Esta nueva *Sinnlichkeit* ya no tiene nada que ver con la de la Estética trascendental: si bien «estético» sigue siendo equivalente de *sensible*, «sensible» deja ahora de ser sinónimo de «presente en la intuición». Podemos conservar, por tanto, la denominación «estética» tal como la emplean los alemanes, pero a condición de prevenir cualquier confusión con la acepción admitida hasta ahora: doctrina de los sentidos o de las leyes del conocimiento sensible. Esta innovación es propia de la *KU*, pues la mayor parte de las *Reflexionen* concernientes a la lógica o a la antropología continúan incurriendo en la contaminación: «El placer del gusto nace de las leyes de la actividad del sujeto, particularmente del conocimiento sensible que coordina» (*Rx* 1789); «La belleza consiste en el acuerdo del fenómeno con las leyes de la sensibilidad» (*Rx* 1793). La cuestión es saber, pues, por qué Kant habla de pronto de los juicios de gusto como juicios «estéticos», mientras que en la *KrV* criticaba este uso del término, –por qué insiste en la distinción, que antes ignoraba, de dos conceptos de «sensibilidad» solamente homónimos.

III Elaboración del concepto de «juicio estético»; sobre algunas críticas no pertinentes

Remitámonos a la problemática de la *KU*. Estamos investigando qué *podría ser* un juicio no lógico. De dónde procede la necesidad de elaborar la noción de «juicio estético»; elaborarla y no hallarla. La expresión «juicio estético» es a primera vista paradójica e incluso absurda: «Las intuiciones perfectamente pueden ser sensibles, pero juzgar tan sólo corresponde al entendimiento (tomado en el sentido más amplio) y, puesto que el juicio debe ser conocimiento de un objeto, juzgar estética o sensiblemente es una contradicción... El juicio objetivo nunca puede ser pronunciado más que por el entendimiento; con ello, no puede llamarse estético» (XX, 222). La expresión sólo escapa a todo equívoco si la entendemos como «juicio no lógico»: «No es de temer ningún malentendido si llamamos estética a una facultad de juzgar porque no refiera la representación del objeto a conceptos y porque el juicio no

se refiera, por tanto, a conocimientos (no es determinante, sino reflexionante); pues, para la facultad de juzgar lógica, las intuiciones, aunque sean sensibles (estéticas), deben ser elevadas previamente a conceptos con el fin de servir para el conocimiento del objeto, –éste no es el caso de la facultad de juzgar estética»[21]. La significación restringida que ahora le damos a la «estética» elimina, pues, toda referencia a la sensibilidad en tanto que instrumento de conocimiento, al espacio como condición de la objetividad. En la Estética trascendental aislábamos, en primer lugar, la intuición empírica, después la intuición pura; la tematización del «juicio estético» corresponde a una reducción de nuevo género. Allí oponíamos el espacio, en la medida en que tiene un valor objetivo *a priori*, a todas las demás representaciones; aquí oponemos todas las representaciones, en la medida en que pertenecen al conocimiento objetivo, a su elemento irreductiblemente subjetivo, «lo que en ellas no puede convertirse en conocimiento (*was gar kein Erkenntnisstück werden kann*)» (V, 189). El «juicio estético» sólo merece un lugar separado si no lo analizamos como un juicio de conocimiento, aunque la proposición «esta rosa es bella» *también* exprese un conocimiento. Y, puesto que hace abstracción de la referencia al entendimiento, la Analítica de lo bello se propone extraer el *sentido* y no la *forma* del juicio. Es como si, en lugar de preguntar: «¿En qué condiciones tengo derecho a admitir como universal la proposición: Todos los cuerpos son pesados?», plantease la pregunta: «¿Qué significa la palabra *pesado* cuando se la atribuyo a *un cuerpo*?»[22].

Por tanto, Kant debe delimitar de un modo nuevo la esfera «estética», con la sola meta de darle un emplazamiento a la facultad de la Reflexión. Es cierto que la división entre sensibilidad-*Sinnlichkeit* y sensibilidad-«*Gefühl*» no es original: en 1777, Tetens distinguía el «*Gefühl*» (conciencia de una simple modificación subjetiva) de la sensación y reconocía la irreductibilidad del sentimiento respecto del conocer. Pero el préstamo que Kant recibe de él presupone que el sistema crítico está en la necesidad de constituir el sentimiento como facultad separada. ¿De dónde procede esta exigencia? Si la noción de Reflexión no hubiese orientado desde el comienzo la *Crítica del gusto*, ¿cómo habría pensado Kant en forzar el sentido recibido, con el riesgo de que pareciese jugar con las palabras? Se ve llevado a forjar la noción de «juicio estético en general» (XX, 224) –que jamás habría impuesto el simple examen del

[21] *Ibid.*, 247. «Hablando de un juicio estético sobre un objeto, indicamos que una representación dada es referida a un objeto, pero sin comprender en el juicio la representación del objeto, solamente la del sujeto y su sentimiento» (*ibid.*, 223). – «Lo subjetivo de nuestra representación también puede ser referido a un objeto con vistas a su conocimiento (según la forma objetiva o la materia): en el primer caso, se trata de una intuición pura, en el segundo, de una sensación... O bien lo subjetivo de la representación no se convierte en parte integrante del conocimiento (*Erkenntnisstück*), porque contiene solamente la referencia de éste al sujeto y nada que sirva para el conocimiento del objeto. Esta receptividad de la representación se llama entonces sentimiento, el cual contiene el efecto de la representación (ya sea sensible o intelectual) sobre el sujeto y pertenece a la sensibilidad, aunque la representación misma pueda pertenecer al entendimiento o a la razón» (*M. Sitten*, Einl., pp. 211-2).
[22] También nos parece difícil, incluso para subrayar que la *KU* no es una filosofía del arte, hacer de ella una filosofía del *conocimiento* estético (cf. Gilson, *Introd. arts*, p. 28).

juicio estético sensorial («este vino es agradable»)–, porque se ha percatado de que un juicio meramente reflexionante «puede ser estético». Cuando el elemento «estético» sólo designa todavía el lecho puramente sensorial de las representaciones, el impacto de la sensación en el sentimiento, es desterrado de forma expresa del conocimiento *a priori* y su examen queda excluido de la filosofía trascendental: «Los elementos de nuestros juicios, en la medida en que se refieren al placer o el dolor, pertenecen a la filosofía práctica, no a la filosofía trascendental en su conjunto, que sólo se ocupa de los conocimientos puros *a priori*» (B 520). Cuando la primera edición de la *Estética trascendental* opone la representación del espacio a *todas* las demás representaciones subjetivas, no cabe ni una distinción entre lo agradable y lo bello, ni la determinación de un *a priori* en el sentimiento de placer: éste nunca es más que «*eine Wirkung der Empfindung*» (A 34, *suprimido en B*). Ningún presentimiento, entonces, de una distinción entre la sensación (que *es* subjetiva, cierto, pero posee ante todo *un valor de información objetiva*: color, sabor) y la sensación como mera determinación del sentimiento de placer. Al igual, cuando la ética opone el placer moral al placer material, no se hace mención de una diferencia entre «estético» y psicológico: «Si una acción es inmediatamente principio de un placer, éste es moral; pero si el placer es causa de la acción, el placer es *físico o estético*»[23]. En todos estos textos, la «estética» tan sólo es uno de los grados más bajos de lo psicológico y comprendemos por qué Kant confesará a Reinhold que ha buscado principios *a priori* para el sentimiento, «aunque antes hubiese considerado imposible encontrar principios de este género». Pero entonces, ¿por qué ha emprendido esta investigación? Si no hubiese sido necesario encontrar un paradigma para el juicio reflexionante, ¿por qué habría debido transfigurarse de repente el elemento «estético»? La investigación de un *a priori* estético se encuentra subordinada a esta certeza previa: si efectivamente hay un juicio de Reflexión, tan sólo puede ser descubierto entre los juicios de no-conocimiento. Si queremos tener la oportunidad de asignarlos, debemos dirigirnos también a esas constataciones de «sensaciones» que son los «juicios estéticos». El sentimiento, en lugar de ser el residuo de todo conocimiento, se convierte en la clave de la Reflexión y adquiere, por eso mismo, una envergadura insospechada: la esfera estética sobrepasa la de lo psico-fisiológico, el placer estético designa mucho más que el mero agrado, y la «sensación» (*Empfindung*) que se encuentra en el principio de todo «juicio estético en general» ya no es necesariamente un *stimulus*: «cuando llamamos sensación a una determinación del sentimiento de placer y displacer, este término designa algo completamente distinto de la sensación, que es para mí la representación de una cosa». Todas estas nociones deben ser redefinidas.

Por tanto, para que el juicio reflexionante no quede sólo en una palabra es preciso que el elemento «estético», en la medida en que sigue siendo sinónimo de no-conocimiento, ya no sea atribuido, sin embargo, al sujeto psicológi-

[23] *Vorarbeit zum Gemeinspruch*, XXIII, 139. «El método moral es *estético* o filosófico; los principios son *empíricos* o intelectuales» (*Rx* 6687).

co. Si se descuida la primera condición del problema, se restringe la estética a un cierto *conocimiento* sensible, y volvemos a Leibniz y Baumgarten. Si se deja de lado la segunda, se le reprochará a Kant, por el contrario, que ha pecado de sequedad intelectualista; no se tendrá en cuenta el hecho de que el gusto, en la época de la *Aufklärung*, solamente conquista su autonomía liberándose de la psicología wolffiana, –como señala Bäumler, pero concediéndole a Baumgarten el mérito de esta mutación (*op. cit.*, pp. 127-9). Kant, se dirá, desconoció «la sensación estética», «el choque sensible», que preceden a todo juicio de belleza; dejó que el sentimiento estético se agotase en el «frío veredicto» de la razón. Este es el juicio de Victor Basch, pronunciado, es cierto, contra un Kant que extrañamente seguía siendo discípulo de Baumgarten («Si, verdaderamente, lo que experimentamos mirando un paisaje bello tan sólo es el placer de la vinculación de lo múltiple... ¿cómo explicar la profunda sacudida que este espectáculo produce en cualquier alma sensible?»). Ahora bien, gracias a la *KU*, esta confrontación entre el intelectualismo y el alma sensible pierde precisamente su interés: Kant muestra que una descripción del placer inmediato, del «choque sensible», jamás permitirá criticar en serio el intelectualismo estético. Ya no se trata de elegir entre la sensación bruta y el juicio intelectual, o de repartir sus zonas de influencia, sino de reconocer que entre ellos se encuentra *el acto estético*, «juicio» cuyo análisis obliga a una redefinición del «juzgar en general». Hay que objetarles a los amigos de «lo vivido» y lo concreto que «lo sentido, en cuanto sentido, no lleva consigo nada que pueda dar cuenta de lo evaluado. En el vértigo estético del contacto pierdo el acto estético, que es el juicio mismo»[24]. La distinción kantiana entre dos «*Empfindungen*» significa que la «tesis» que caracteriza a cierta conciencia de placer no surge de la sensorialidad. Y al respecto, cualquier referencia a los «datos inmediatos» –sean literarios o medidos en laboratorio– está fuera de lugar, desde el momento en que el sujeto estético no es una conciencia cognoscente, sino una conciencia «juzgante». Interpretar como marca de intelectualismo la negativa kantiana a aventurarse en el terreno de una psicología del *conocimiento* sensible es admitir como yendo de suyo la pertenencia de la estética a la psicología[25] y perder de vista, así, el espacio que Kant abría entre la «estética racionalista» de los clásicos y el análisis de los «datos inmediatos», el estudio de lo «patológico» en sentido kantiano. Los estetas, positivistas o no, se limitan con mucha frecuencia a esto. Cuando Fechner, por ejemplo, plantea que el sentimiento estético varía en razón de las variaciones de la representación a que se encuentra vinculado, quizás funde la estética científica, pero une ciertamente lo que la *KU* tenía por meta distinguir: sentimiento y representación sensorial. Y en la mayor parte de las doctrinas volve-

[24] R. Bayer, *Esth. Bergson*, pp. 44-5.

[25] Sobre la inseparabilidad de la doctrina de lo bello respecto de la psicología, cf. Brentano, *Grundzuge der Aesth.*, pp. 17-19. Al contrario que lo verdadero, lo bello tan sólo aparece «en circunstancias concretas» de las que no podemos extraerlo. La representación bella y el placer que suscita son ante todo acontecimientos reales. Y a las «*kuriose Spielereien*» de Hegel y su escuela, Brentano opone la «*empirische Begründung*» de Fechner. La anexión de la filosofía estética a la psicología no plantea, pues, ningún problema.

mos a encontrar esta reducción del placer estético a la sensibilidad patológica. Si se supone como condición necesaria de la percepción estética una «impresión», una «emoción» o, con Bergson, un efecto de hipnosis, volvemos siempre a una teoría de la sensorialidad que le hurta su especificidad al placer, su profundidad al «*Gefühl*»: el sentimiento de lo bello, escribe Bergson, «no es un sentimiento especial»[26]. Desde el momento en que se metamorfosea en psicología, la estética está mejor situada para comprender las emociones de Verdurin que las distinciones kantianas. ¿Cómo podría comprender que la Analítica de lo bello representa el advenimiento de una subjetividad no psicológica en un dominio que el empirismo inglés ya había comenzado a psicologizar? O bien el placer estético resulta de una construcción del espíritu, o bien es suscitado por una representación dada; o bien el estado de espíritu (*Gemützustand*) que motiva el juicio estético es un conocimiento, o es un contenido de conciencia empírico. Esta es la alternativa en nombre de la que se juzga a Kant en el momento mismo en que la supera. Pues la cuestión es saber si la conciencia del placer no sería una instancia trascendental de un género nuevo entre la sensación (como elemento psíquico del conocimiento) y el conocimiento objetivo. ¿Cómo puedo vivir una percepción de manera que no se me aparezca como una determinación de mi psiquismo individual? ¿Cómo un simple sentimiento, más acá de cualquier conocimiento, posee para mí un sentido de universalidad? Esta es la pregunta que hace vacilar tanto al intelectualismo como al psicologismo, –«el punto de vista más alto», que restituye todas las doctrinas del placer, desde Wolff hasta Helvétius, a su verdad y unilateralidad (Carta de Reinhold a Kant, 19 de enero de 1788, X, 524).

Kant ha sacado a la luz, pues, las categorías estéticas mediante las que todavía pensamos, –pero contra él y, en todo caso, sin preocuparnos de la exigencia filosófica que las engendró. También las descripciones estéticas modernas se vuelven algo más gratuitas a medida que encontramos la coherencia del pensamiento kantiano, y la estética pierde su misterio: en el origen de esta disciplina ambigua, medio filosófica medio literaria, se encontró solamente la necesidad de admitir y hacer admitir el juicio reflexionante. Todavía sobre este punto, la genealogía de las significaciones nos enseña a volver a traducir en *conceptos* los *contenidos* pretendidamente «humanos»: ya no hay sujeto estético encarnado, como tampoco éxtasis naturales, sino, al final de esta edad del saber llamada *Aufklärung*, un sistema que tiene necesidad de forjar el punto de referencia «placer del gusto». Haremos justicia a todas las críticas dirigidas contra Kant por haber escamoteado el «placer estético», entendido como dato antropológico, si prestamos atención a la manera en que el sentimiento de placer interviene en la *KU*.

---

[26] Bergson, *Essai...*, p. 12. En efecto, el conocimiento estético tan sólo puede suprimirse como tal a medida que se realiza como vivencia cualitativa. «Si el arte entero es descrito en este primer momento como hipnosis, la influencia estética es una experiencia primera y completamente negativa, donde mi tiempo propio tan sólo es solicitado para adormecerse» (Bayer, *op. cit.*, p. 62).

IV Un placer de origen no empírico; el pseudo-«intelectualismo» kantiano

Los juicios reflexionantes por excelencia deben ser estéticos: esto quiere decir que su principio de determinación será una «sensación» y nunca un concepto. «Ahora bien, únicamente hay una sensación así llamada que jamás pueda ser concepto de un objeto: el sentimiento de placer y displacer. Un juicio estético es, pues, aquél cuyo principio de determinación reside en una sensación que se halla inmediatamente vinculada con el sentimiento de placer» (*Erste Einl.*, XX, 224). En los juicios estéticos sensoriales, una «sensación» semejante es producida por la intuición empírica del objeto. En los juicios estéticos reflexionantes, la referencia armoniosa entre las dos componentes de la facultad de Juzgar (imaginación y entendimiento) «produce una sensación, que es el principio de determinación de un juicio, llamado por ello estético...». ¿Encontramos de hecho en el campo estético esta última clase de juicios? ¿Hay juicios de no-conocimiento que no sean empíricos, es decir, *un placer que no sea de origen sensorial*? «Si el juicio (estético) no debiese contener nada más que la referencia de la representación al sentimiento (sin la mediación de un principio de conocimiento), como es el caso en el juicio estético de los sentidos, que no es ni un juicio de conocimiento, ni un juicio de reflexión, entonces todos los juicios estéticos serían simplemente empíricos». La posibilidad de un juicio estético reflexionante descansa, pues, sobre la de un placer que no sea suscitado por una representación empírica. Impone un examen de la noción de placer. La lectura psicologista no tiene en cuenta esta «*positio quaestionis*». Supone que el autor analiza el placer estético, en el muy turbio sentido en que lo entendemos corrientemente, como si se tratase de una noción psicológica indiscutida, –y no de una esencia por constituir. El método eidético pasa entonces por un prejuicio intelectualista. Ahora bien, esta interpretación contradice los textos de Kant.

1. En primer lugar, si podemos hablar de «intelectualismo» a propósito de Kant, es en las *Reflexionen* antropológicas, pero ciertamente no en la *KU*. Y comparando los textos agrupados en torno al concepto de Reflexión y aquellos que no lo tienen en cuenta, podemos medir la diferencia entre análisis filosófico y observación antropológica. En estos últimos, «el sentimiento de placer no parece ser distinto de los sentidos, por medio de los cuales tenemos sensaciones en general; *toda sensación* es placer o displacer» (*Rx* 651, 619). Facultad sensible, el placer se opone, pues, al gusto que, por su parte, no pertenece a los sentidos: «Propiamente hablando, el gusto es un entendimiento que compara el placer o displacer con la sensibilidad»[27]. Por tanto, no parece que nada deba ligar necesariamente estos dos estados: por una parte, una vivencia vinculada con la sensación, un «*Gefühl*» que nunca es más que «*Privatgefühl*», –por otra parte, un poder de decidir qué agrada de modo uni-

[27] *Rx* 806 (XV, 354). «El gusto es la facultad de discernir lo conveniente, es decir, lo que no contradice la Idea que está dada» (*Rx* 819). Cf. *Rx* 1812 *a*.

versal en lo sensible. Allí, la vehemencia del sentimiento; aquí, la ponderación del juicio. El pensamiento del siglo XVIII se mueve entre ambos dos polos, a la vez y por turnos sensualista e intelectualista. Cuando Kant escribe: «Los ingleses tienen más sentimiento que gusto; la juventud tiene mucho sentimiento, poco gusto», se hace eco, entre muchos otros, de Diderot («Puede haber gusto sin sensibilidad, del mismo modo que sensibilidad sin gusto... Una bella nación es vieja cuando tiene gusto»). Aún no es imaginable mediación alguna entre impresiones de los sentidos y conciencia de sí[28]; no se piensa en unificar los dos estados bajo la égida del «juicio estético en general». La *Antropología* se queda en esta división: admite que el placer de lo bello se plantea como universal; pero «la facultad de representación de lo universal es el entendimiento. Así, el juicio de gusto es *tanto un juicio estético, como un juicio de entendimiento*, pensado en la unión de ambos; por tanto, aquí el juicio de entendimiento es impuro» (*Anthrop.*, § 67, VII, 241). Como la *Antropología* es posterior a la *KU*, hemos de concluir que se da una diferencia de plano entre el análisis del juicio reflexionante y la observación antropológica, que no debe preocuparse de él. Ésta, conforme a la tradición, sitúa el gusto, sin más precisión, entre las facultades intelectuales: no trata de investigar los principios *a priori* que le son propios. Tan sólo es necesario superar la oposición entre placer sensorial y gusto intelectual si consideramos el juicio de gusto como representativo del juicio reflexionante: se trata entonces de circunscribir el sentimiento de placer de manera que se convierta en una componente del «juicio». Reprocharle a Kant que haya depurado en exceso el sentimiento de lo bello es desconocer, pues, su proyecto. Kant no decidió gratuitamente, por prevención contra el sensualismo, que la conciencia de la belleza no surgiese del placer sensible; se preguntó en qué medida un juicio, *ciertamente estético, puesto que no lógico*, podía distinguirse de todos los demás. Si transformamos este problema en un estudio del sentimiento estético (tan discutible como cualquier otro), no tiene nada de sorprendente que tan sólo se vea en él una descripción arbitraria. Sustituimos la pregunta kantiana ¿qué puede significar mi «juicio de belleza»?, por esta otra: ¿qué experimentamos ante lo bello? Entonces es fácil objetarle a las razones del autor «hechos» de experiencia que habría descuidado o disfrazado; la actitud de Gassendi ante Descartes es con demasiada frecuencia un modelo de crítica filosófica.

2. Otro inconveniente de este método es que suponemos siempre que el autor empleaba significaciones que nosotros usamos corrientemente, cuando él las crea, –y transformamos así conceptos que él elabora en nociones que habrían estado ya presentes en su espíritu (el «placer estético»). En la *Crítica*, el estudio del juicio de gusto es la construcción del acto que mejor expresará qué es el juicio reflexionante; ahora bien, esta *constitución de* pasa anacróni-

[28] Sobre esta división en las teorías del placer en el siglo XVIII, que no deja lugar para la «conciencia estética» kantiana, cf. Mauzi, *L'idée de bonheur*, p. 418 y ss. «La voluptuosidad procede del alma, el placer, de los sentidos»; «Las tres cuartas partes del mundo, por tanto, concluyó Mme du Puisieux, jamás han sentido voluptuosidad».

camente por una *opinión sobre...* Sin embargo, si entendemos por placer estético el placer específico que procura la belleza, ¿por qué se le habría impuesto al criticismo necesariamente este tema? Refirámonos a la problemática de Kant: al comienzo no es ni evidente ni necesario que el juicio reflexionante se vincule con algo como el placer. Y cuando la *Segunda introducción* intenta vincular ambos temas, como si su relación fuese de suyo en el nivel del sentido común, tan sólo puede hacerlo de modo artificial (V, 187). Sólo el rodeo que tenemos que dar por el «juicio estético» para determinar mejor el juicio reflexionante se hace cargo de la solidaridad entre Reflexión y placer: *si hay* una facultad de juzgar reflexionante, *entonces* el placer es una instancia autónoma del *Gemüth*. En efecto, dado que lo propio de la facultad de Juzgar no es referir las representaciones a objetos y puesto que el placer tan sólo designa el hecho «de que una determinación sea recibida en un sujeto» (*Erste Einl.*, XX, 208), es probable que aquélla deba proporcionarle a éste sus principios *a priori*. Se vuelve esencial, por tanto, mostrar que el placer es susceptible de tener una legislación propia y que, al igual que las facultades teórica y práctica, *posee principios a priori*. Mientras no se haya llevado a cabo esta demostración, nada nos garantiza que el juicio reflexionante en estado puro no sea una quimera. ¿Hay un placer libre de cualquier elemento extraño y notoriamente distinto de la facultad de desear?[29] La validación del juicio reflexionante depende de la respuesta a esta pregunta. Lo que motiva la investigación sobre el placer puro es, por tanto, el advenimiento de la Reflexión. Tan sólo comprendemos a Kant situándonos en este punto donde no ha nacido el «placer estético», donde la percepción de lo bello no plantea *por sí misma* ningún problema; únicamente sabemos que, si es cierto que hay una facultad de la Reflexión, el placer puro debe ser localizado.

V El placer disociado de la facultad de desear; reducción ética y reducción estética

El primer objetivo de la Analítica de lo bello, la separación de derecho entre el placer y la facultad de desear, es también el más desconcertante. Puesto que el juicio estético se define genéricamente por la referencia de una representación «al sentimiento vital bajo el nombre de sentimiento de placer», se ve mal cómo sería disociable del juicio sobre lo bueno y lo útil. Al comienzo, Kant, teórico todavía del «sentimiento moral», los confundía: «Hemos comenzado a percibir en nuestros días que la facultad de represen-

[29] De este modo, el sentimiento de placer tan sólo sería «la sensación de esta determinabilidad del querer por la razón misma y no un sentimiento particular y una receptividad particular que mereciese una rúbrica particular entre las propiedades del alma. Ahora bien, como en la economía de las facultades del alma en general está irrecusablemente dado un sentimiento de placer –independiente de la determinación de la facultad de desear y, además, capaz de procurarle un principio de determinación–, este sentimiento, para poder vincularse con las otras dos facultades en un sistema, debe, al igual que ellas, no basarse simplemente en principios empíricos, sino también en principios *a priori*» (*Erste Einl.*, XX, 207).

tarse lo verdadero es el conocimiento, pero que la de sentir lo bueno es el sentimiento... El juicio *esto es bueno* es un efecto inmediato de la conciencia del sentimiento de placer, acompañado de la representación del objeto» (*Claridad*, II, 299). Todavía en la *KpV*, el placer sólo es mencionado a título de principio material de la facultad de desear y queda subordinado a ella: «referencia de una representación de objeto al sujeto, por la que la facultad de desear se ve determinada a realizar dicho objeto». En cambio, la definición de la facultad de desear (o *Lebenskraft*) incluye necesariamente la del placer: su único móvil es «el placer procedente *de la representación de la existencia de una cosa*»; sin él, no habría ni deseo, ni materia de la facultad de desear (*KpV*, V, 21). El viviente experimentará, sin duda, el sentimiento confuso de una necesidad (*appetitio vaga*)[30], pero, si el placer no hubiese desencadenado una representación, no se vería incitado a reproducir su objeto. Tampoco la observación empírica puede hacer que concibamos el placer más que como el móvil del deseo, confundiendo de este modo su función vital principal y su esencia. Que el placer tan sólo pueda seguir a la tendencia, que no haya autonomía del placer, tenemos aquí un postulado aristotélico que hereda toda la antropología clásica: «Vida y placer parecen indisolublemente ligados y no admiten que se los separe: *sin actividad no hay placer*, –sin placer, no hay actividad que sea perfecta»[31]. Ahora bien, éste es el postulado que la *Crítica* debe vencer para llevar a cabo su proyecto.

¿Cómo aislar el placer y restituirle su autonomía? Ante todo, es necesario que no sea cualquier placer el que me determine forzosamente a reproducir una representación *realizando su objeto*, que ésta sólo sea una de las modalidades del placer. «Agrada aquello cuya representación es un motivo para que ésta se mantenga a sí misma. Contenta (*vergnügt*) aquello cuya representación es un motivo para mantener la existencia del objeto» (XV, 727). Es necesario, pues, que haya placeres que no remitan a un deseo de consumo o disfrute, –que no haya *interés*. «Llamo *interés* a la satisfacción que unimos a la representación de la existencia de un objeto. Por tanto, siempre tiene *al mismo tiempo* una relación con la facultad de desear, ya sea como su principio determinante, ya como vinculada necesariamente con este principio»[32]. Ahora bien, ¿no hay una experiencia en que veamos desanudarse esta relación, en que nos veamos obligados a distinguir entre placer vinculado a la representación del objeto y placer vinculado a su existencia? «*Cuando nos preguntamos* si una cosa es bella, no queremos descubrir el interés que nosotros mismos o cualquier otro tiene en la existencia de dicha cosa... sólo queremos saber si esta simple representación (*blosse Vorstellung*) del objeto en mí viene acompañada de placer, por indiferente que yo pueda ser en cuanto a

[30] «El deseo indeterminado del objeto, que solamente incita al sujeto a salir de su estado presente, sin que sepa en cuál quiere entrar (*appetitio vaga*), puede llamarse deseo lunático (*launische Wunsch*) que nunca es satisfecho» (*Anthrop.*, § 73, VII, 251).
[31] Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, 1175 a 20. Cf [trad. esp. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985]. Hamelin, *Éléments*... p. 352; Ricoeur, *Ph. Volonté*, p. 95.
[32] *KU*, § 2, V, 204. *Met. Sitten*, Einl., VI, 212-213.

la existencia del objeto de la representación» (V, 204). Análisis «dialéctico» y no psicológico: afirmamos que *hay* de hecho un placer desinteresado, pero que cualquier pregunta con respecto a la belleza significa, si la entendemos exactamente: «¿le resulta agradable la *mera* representación de este objeto?». Basta con delimitar exactamente esta pregunta, y «lo que quiere saber» quien pregunta[33], para asegurarnos de que poseemos la idea del placer buscado. Así entendido, el desinterés del placer en absoluto depende, pues, de un esfuerzo por desinteresarse: no me postulo como árbitro imparcial, capaz de hacer abstracción de mis pasiones; cobro conciencia solamente de la posibilidad de un placer que no venga determinado *necesariamente* por la presencia física del objeto. No descuido, ni desprecio la existencia de la cosa; tan sólo afirmo que me es posible ponerla fuera de circulación, al menos de modo ideal. Se lleva a cabo entonces una separación de esencia –entre representación y posición de la existencia del objeto–, que ni la referencia de conocimiento, ni la referencia práctica dejan adivinar. Prueba de que el placer es una instancia autónoma del *Gemüth.*

Basta con separar el «desinterés» de este contexto para desviarlo de su sentido y ver en él una apología de la gratuidad. De creer a Schopenhauer, la contemplación estética tendría por efecto «liberarnos de la voluntad», reaccionar contra los intereses sensibles. «¿No podríamos objetarle a Schopenhauer», replica Nietzsche, «que se reclama aquí equivocadamente kantiano, que no ha comprendido en absoluto de modo kantiano la definición que Kant da de lo bello, –que también a él le agrada lo bello a causa de un interés, y del interés mayor y más personal: el del supliciado liberado de su tortura?»[34]. El desinterés estético no es la conciencia de mi independencia respecto de las inclinaciones, tal como me la hace experimentar la razón práctica. A través de ella, accedo sin duda a la felicidad del sabio estoico, «una satisfacción negativa vinculada con la existencia, por la que tenemos conciencia de no tener necesidad de nada..., no apoyándose en ningún sentimiento estético y que puede llamarse intelectual». Pero este placer, dado que procede indirectamente de la determinación de mi voluntad por la Razón pura, supone aún la realización de un interés racional, a saber, poner aparte todos los intereses patológicos. En el placer puro no hay rastro del sentimiento de haber alcanzado un interés universal: nace solamente de una ruptura con la observación antropológica, –no de un análisis más fino de lo *vivido* en el placer, sino de un volver a poner en cuestión esta *noción*. Psicológicamente, el placer está soldado a la satisfacción de la necesidad, inseparable de la «*Lebenskraft*» y de los valores vitales que ésta persigue. Pero, ¿por qué aparece la *esencia* del placer en este diálogo entre el hombre

[33] «*Nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen ob...*» (V, 205). Recordemos la recomendación de la Regla XIII de Descartes: «*ne plura et strictiora quam data sint supponamus*», y la aplicación que se hace de ella en la *Recherche de la vérité* («Usted no ha comprendido bien mi pregunta y responde a más cosas de las que le había pedido»). Cf. Descartes, Pl., p. 894.

[34] Nietzsche, *Généalogie M.*, tr., p. 179 [trad. esp. *Genealogía de la moral,* Madrid, Alianza, 1991].

encarnado y su medio vital? Si siempre lo hemos supuesto, es porque todas las teorías –sensualistas o intelectualistas– no han hecho nunca más que analizar la relación de una conciencia mundana con los objetos posibles de su deseo. Así, cuando la psicología sensualista vincula, como si fuesen indisolubles, el placer con una sensación que necesariamente lo precede, ¿qué otra cosa hace sino reglarse con respecto al juicio de agrado, tal como lo formula la conciencia ingenua? Confunde, como ésta, el sentimiento que experimento y el deseo del objeto y no separa ambos actos, vividos en una misma conciencia de hecho. De igual manera, el intelectualismo reduce el placer a ser tan sólo una señal del Bien. «El placer», escribe Malebranche, «es el carácter del bien... Lo que causa placer es ciertamente muy bueno y amable», –y para justificar que se repudien los placeres sensibles debe mostrar entonces que estos no están *realmente* ligados a la satisfacción de la necesidad que parece producirlos[35]. Tanto por un lado como por el otro, el placer es definido, por tanto, como un sentimiento (según los casos verdadero o ilusorio) de lo útil, y todo viene a consistir en determinar objetivamente la naturaleza de este último. Ciertamente, la causa del placer no es más que nuestra opinión sobre la utilidad o la perfección de la cosa, pero el placer es tanto mayor cuanto más fundada está esta opinión: el placer que experimenta un arquitecto ante un edificio supera al del profano, pues se apoya en el conocimiento de las reglas de conveniencia[36]. Este privilegio del «hombre que sabe» prueba que la reflexión sobre el placer sigue siendo platónica: Sócrates lleva a sus interlocutores hedonistas (Trasímaco, Protágoras) a reconocer la diferencia que separa el valor vital del valor universal poniendo ejemplos que saca de lo útil; y es pasando del vivir al actuar, del consumo a la técnica, como nos elevamos del capricho individual a normas objetivas. Pero la posibilidad y el éxito de esta dialéctica suponían un lenguaje común en los interlocutores, –siendo entonces el único problema discernir los verdaderos valores de los falsos. Ahora bien, valores verdaderos o falsos, ¿es ésta la cuestión? Llevar a cabo, con Kant, la «reducción afectiva», comporta decidir que el placer como tal ya está presente más acá de las apreciaciones (vitales o intelectuales) que lo ocultan determinándolo. Más acá de todas ellas. Pues el placer práctico es tan impuro como el placer vinculado a lo patológico; en la investigación de la esencia no hemos de preferir uno al otro. Ya sea el placer acción consumada o deseo satisfecho, su lugar sigue siendo el mundo real y «demasiado humano» de los fines, que nunca se vuelve a poner en cuestión. De aquí el pacto inconsciente sellado entre ascetismo y hedonismo a lo largo de la tradición, por el que se considera todo ascetismo como un hedonismo inteligente y toda apología del goce sigue reputando el placer como una categoría ética. Al romper con este presupuesto, la Analítica de lo bello le da por adelantado su más amplia significación a estas palabras de Nietzsche: «Desde Platón, la filosofía entera se halla bajo la dominación de la moral».

---

[35] Malebranche, *Rech. vérité*, L. IV, cap. 10, p. 247.
[36] Ejemplo de Wolff en *Psychologia empirica*, § 517, al que Kant replica en el § 2 de la *Crítica*.

Kant, se ha dicho, «llevó demasiado lejos la desconfianza ascética respecto de cualquier satisfacción»[37]. Pero, ¿le conviene la palabra «ascetismo»? Ascético es el placer puro del *Filebo*, reducido al interés intelectual, pero no el placer en cuanto tal y distinto de todo interés. Es sorprendente, además, que Platón mismo haya hecho esta distinción, pero sobreentendiendo (otro homenaje implícito que se le rinde al hedonismo) que los placeres sensibles eran los placeres más plenos. «Los placeres puros ya no son genéricamente placeres», comenta Goldschmidt. «La especie más elevada, la más preciosa, desborda el género, se evade fuera del género. Hay una redención para el placer, como para el amor. En el grado más elevado, se les concede el no ser ya ellos mismos... y precisamente entonces se vuelven más ellos mismos»[38]. Entre este placer *verdadero* y el «*mero* placer» se da la diferencia –igualmente entrevista por Platón[39]– que hay entre la especie más noble, pero yuxtapuesta a las demás y determinada con el mismo derecho que ellas, y la esencia obtenida por variación, que se queda idealmente más acá de las necesidades y los encantos. No el placer por excelencia, sino la unidad original del placer[40]. No el placer confesable, sino el placer liberado de toda referencia extraña. ¿Se quiere una contraprueba? Fuera del «ascetismo» de que se acusa a Kant, hay campo libre para el filisteísmo: desde el momento en que prefiero *los* placeres confesables *al* placer «reducido», le he dado libre curso a los prejuicios morales, –la grosería o la indecencia del contenido prohibirán que se evoquen ciertas apariencias. So pretexto de humanizar el sentimiento de lo bello, se mutila el reino del aparecer y se admite que una censura –intelectual o moralizante– impida desplegarse al mero placer: una vez más, el «humanismo» es sinónimo de fanatismo, y el platonismo resurge. – Si Kant, aquí como en filosofía moral, combate el hedonismo bajo todas sus formas, no es para sustituirlo por una doctrina más severa, sino para restablecer la distinción entre los principios y encontrar la autonomía (*Selbständigkeit*) de las nociones, –condición necesaria para que se pueda hablar tan sólo de moralidad o de gusto. En efecto, si admitimos que sólo el placer es principio determinante de la voluntad, ¿para qué buscar un principio determinante más laudable que otro? El principio no tendrá independencia, dado que siempre se referirá a los *objetos* de la facultad de desear. Una vez admitido que el juicio de gusto depende de un interés es inútil distinguir entre intereses: hemos supuesto ya que el placer no es una esencia separable.

---

[37] V. Basch, *op. cit.*, p. 265.

[38] V. Goldschmidt, *Dialogues de Platon*, p. 251.

[39] Cf. la distinción que hace Platón en *República* IV, 438 a-439 a entre la ciencia en sí, que «es la única que se considera por sí misma» (438 e), y la ciencia en tanto que es cualificada por el objeto sobre el que trata. «Puesto que era la ciencia de algo cualificado, se convierte en una ciencia cualificada» (438 d). Toda ciencia es relativa a un *héteron ti* (*Charmide*, 164-171 [trad. esp. *Cármides*, en *Diálogos*, V 1, Madrid, Gredos, 1985]), pero es posible aislar la ciencia en la medida en que sólo se refiere a «aquello respecto de lo cual es ciencia por naturaleza».

[40] «Aunque tengamos diferentes sentidos y una facultad de sensación diversificada, no tenemos sentimientos particulares. Sólo hay un principio de vida y, por tanto, únicamente un *principium* del sentimiento de placer y displacer» (*Rx* 6871).

En ambos casos, la investigación de la no-dependencia conduce además a conclusiones en apariencia opuestas. En moral, los placeres se retrotraen, por necesidad de la demostración, al agrado, de manera que «el filósofo que se creyese obligado a poner un sentimiento de placer como fundamento de su juicio práctico, llamaría bueno a lo que es un medio al servicio de lo agradable» (*KpV*, V, 58). No hay término medio entre el hedonismo y el respeto a la Ley[41]. En estética, lo agradable, lo útil *y lo bueno* caen bajo la misma rúbrica: «Concuerdan en que siempre están vinculados a su objeto por algún interés» (V, 209). La *KpV* la emprende con un hedonismo «sutil» que pretende hacer más admisible el epicureismo, distinguiendo una parte superior y una parte inferior en la facultad de desear, y en el placer una dignidad desigual según tenga su origen en ésta o en aquella. Distinción sofística: «Cuando buscamos los principios determinantes del deseo y los colocamos en un agrado esperado, en absoluto importa saber de dónde procede la representación de este objeto que procura placer, sino solamente saber hasta qué punto es agradable» (*KpV*, V, 23) y si mi voluntad está o no determinada por un objeto de deseo. A este respecto, no hay diferencia entre hedonismo sutil y epicureismo: una vez que hemos supuesto el placer en general como la única motivación posible de la praxis, ya no es esencial la distinción entre los placeres según su procedencia. «Si admitimos, con Epicuro, que la virtud tan sólo determina la voluntad mediante el placer que promete, no podemos censurarle a continuación por considerar este placer enteramente de la misma naturaleza que los más groseros placeres de los sentidos»[42]. Por el contrario, si nos proponemos distinguir el placer en cuanto tal, y no ya la voluntad en cuanto tal, del deseo, ya no hay que definir el placer como el principio determinante de la voluntad (como ocurría siempre en ética) y nos vemos llevados a otra reducción. En lugar de eliminar todos los principios del querer cuyo origen es el placer que puedo esperar de la existencia *de un objeto*, haremos abstracción de todos los placeres que suponen *la existencia* de una acción o un objeto. No sólo aquellos de que se trataba cuando queríamos mostrar la unidad de todos los principios prácticos materiales[43], sino también el placer suscitado por el interés moral. Mientras que la voluntad pura sólo puede aparecer si la recortamos respecto de cualquier deseo previo y del placer que es su signo, el placer en estado puro supone rota toda relación con la facultad de desear en su conjunto. Allí, no hay ninguna necesidad de precisar que los placeres sensibles no constituyen la esencia del placer, puesto que *todos los placeres son válidos*. Aquí, por el contrario, importa poco que el placer sea sensible o racional:

---

[41] Cf. la crítica de Scheler: «En resumidas cuentas, y aparte de la ley moral de carácter a la vez racional y formal, el hombre para Kant es un egoísta absoluto y un hedonista del placer sensible» (*Formalismo*, tr., pp. 253-4).

[42] *KpV*, V, 24. Cf. *KU*, V, 277. La misma idea es formulada por Maupertuis: «no existen placeres nobles: los placeres de los sentidos y los placeres del alma tienen el mismo precio» (citado en Mauzi, *L'Idée de bonheur*, p. 406).

[43] «El placer procedente de la representación de la existencia de una cosa, en la medida en que debe ser un principio determinante del deseo de dicha cosa, se basa en la capacidad de sentir del sujeto, *puesto que depende de la existencia* (*Dasein*) *de un objeto*» (*KpV*, V, 22).

todos los placeres interesados valen lo mismo. Esta segunda reducción es a la fuerza más vasta: ya no dejamos fuera de juego solamente los móviles patológicos y, con ello, los placeres del agrado, sino toda satisfacción que pueda llegar a ser móvil para el querer o «estar necesariamente relacionada con semejante móvil».

Estos dos modos de «poner entre paréntesis» no son, sin embargo, completamente indiferentes el uno al otro. El que reduce todo placer a agrado debe admitir que también el placer del bien es vivido como agrado, que «ser agradable o ser bueno es lo mismo» (*KU*, § 4). Hay aquí «una confusión viciosa» que ha alimentado, durante todo el siglo, la buena conciencia burguesa, —confusión que lleva justamente al inmoralismo, si se considera la consecuencia como principio, el «sentimiento moral» como la causa y no como el efecto de la moralidad. La ecuación «Placer = Agrado» es, pues, la condición necesaria, si no suficiente, de la ecuación «Bien = Agrado», que reduciría la razón pura práctica a la nada. Tampoco resulta inútil, para rechazar mejor ésta, invalidar aquélla y reservar al mismo tiempo la posibilidad de un juicio de gusto puro. La voluntad no siempre está determinada por la atracción del placer en general: ésta es la condición «*sine qua non*» de la ética. El placer no está constituido forzosamente por la obtención de un bien material: éste es un corolario suyo y, al mismo tiempo, la condición «*sine qua non*» de un juicio reflexionante estético.

VI Las cinco consecuencias del aislamiento químico del placer puro

El aislamiento del placer puro, que parece fastidioso si nos quedamos en el plano de la clasificación de las facultades, entraña importantes consecuencias.

1. Con la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) estética, Kant encuentra una figura de la conciencia extraña a la moral. La *apatía moral* designa una «falta de afectos que hay que distinguir de la indiferencia» (*M. Sitten*, VI, 408); gracias a ella, «tan sólo soy libre respecto de la constricción de la sensibilidad; no puedo quedar libre al mismo tiempo de las leyes restrictivas de la razón. *Precisamente porque soy libre de aquella, debo someterme a éstas...*» (*Rx* 7202, XIX, 281). Ahora bien, en la indiferencia estética, no me encuentro sometido ni a las inclinaciones, ni a la razón: todavía no se ha establecido la alternativa a que me obligaba la moralidad. Por eso difieren profundamente los motivos que animan al sujeto estético y al sujeto moral, incluso cuando parece que convergen. El sujeto de gusto no mantiene a distancia la sensorialidad porque vea en ella una instancia patológica, incapaz de proporcionarle a su voluntad un principio *a priori*; tan sólo se aparta de ella en la medida en que el sentimiento de placer, en este nivel, no concierne más que a lo psicofisiológico. Si la moralidad no implica una «oposición» con la felicidad, sino solamente la imposibilidad de que «se la tome en consideración desde el

momento en que se trata del deber»[44], el gusto, *a fortiori*, de ninguna manera incluye, por tanto, una renuncia a lo sensible: se niega a tomar en consideración la realidad de lo sensible. Si cabe, la expresión «ascetismo estético» es todavía más desafortunada, pues, que la de «rigorismo moral» contra la que Kant protestaba[45]. Lejos de verse abocado a la austeridad, el sujeto estético –incluso si deja presentir al sujeto moral– no hace más que imitar la moralidad y anunciarla de lejos. Dar prueba de gusto en su conducta es tomar distancia con respecto a la ley moral, así con respecto a las inclinaciones, e incluso preferir el civismo mundano a la intención ética: «Solamente podemos distinguir entre la multitud quién tiene gusto y quién no lo tiene cuando queda apaciguada la necesidad. Del mismo modo, hay costumbres sin virtud, amabilidad sin benevolencia, decencia sin honestidad» (*KU*, § 5). Por tanto, si se juzga moralmente la libertad de indiferencia del sujeto estético, no es más que alienación en la *apariencia*: «Podríamos llamar al gusto la moralidad en la apariencia externa, aunque esta expresión, tomada al pie de la letra, sea contradictoria»[46]. Tomada al pie de la letra, entiéndase: con respecto a la ética, donde el hombre, barajando sólo dos mundos, debe elegir necesariamente uno *u* otro. Pero el hombre del «mero placer» elude estas dos jurisdicciones, ni ángel ni bestia, e inconsciente aún de esta disyunción (*KU*, § 5, V, 210). Además, desconfiaremos menos de la inocencia estética, si dejamos de juzgarla en la perspectiva de la ética ya constituida. La mirada estética se contenta con la apariencia, pero ésta todavía no es el disfraz de la realidad. Este aparecer no disimula el ser, sino que deja desplegarse una presencia; no es sinónimo, pues, de mentira, sino de despreocupación. Desarticulada así toda pretensión ontológica, ¿cómo habría de ser impostura la apariencia? Es condenable como mala fe cuando nos lleva a «convencernos de que no somos culpables de nuestra falta». Pero hay otras formas, demasiado benignas como para engañar: los saludos raramente son expresión de la verdad, «sin embargo, en absoluto engañan, pues cada cual sabe el caso que debe hacer de ellos» (*Anthrop.*, VII, 152). Aquí, comenta Schiller, «la apariencia no aspira a reemplazar (*vertreten*) la realidad y no hay necesidad de que sea reemplazada por ella». El ingenuo, que se siente decepcionado por haber confundido buena educación y benevolencia, no debe culparse más que a sí mismo: «le falta el sentido de la apariencia autónoma (*selbständige Schein*); además, sólo puede

[44] *KpV*, V, 93. Sobre este punto, Scheler le hace justicia a Kant en *Formalisme*, trad., p. 241.
[45] Cf. la condena del «ascetismo monacal» que tiene por efecto la «mortificación y la tortura del cuerpo», y no aspira en absoluto a la virtud. *Tugendl.*, § 53, VI, 485.
[46] *Antropología*, § 69, VII, 244. «Solamente se puede distinguir entre la multitud quién tiene gusto y quién no cuando ha sido apaciguada la necesidad. Igualmente hay costumbres (*Sitten*, conducta) sin virtud, amabilidad sin benevolencia, decencia sin honestidad» (*KU*, § 5, V, 210).
Se hallará en el discurso de Robespierre del 18 pluvioso del año II (Éd. Sociales, vol. III, p. 112) una formulación de la «moralidad en la apariencia»: «Queremos sustituir en nuestro país el honor por la probidad, los usos por los principios, los buenos modales por los deberes, la tiranía de la moda por el imperio de la razón..., la buena compañía por las buenas gentes, el ingenio vivo por el genio, el brillo por la verdad».

darle significación *por medio de la verdad*»[47]. Ahora bien, la apariencia no es forzosamente la no-verdad: puede ser otra forma de interpretar los signos y acoger lo que sugieren. «Toda verdad de un juicio, por mucho que se apoye en razones objetivas, es lógica, ya pertenezca el juicio a la física o a la metafísica. Acostumbramos a oponer la vedad estética (la de los poetas), que consiste en representar el cielo como una bóveda y la puesta del sol como una desaparición en el mar, a la verdad lógica»[48]. Leer a los poetas es habituarse a tomar los textos al pie de la letra sin tomárselos en serio.

2. Si el placer es distinto de las otras dos facultades del *G e m ü t h* y se apoya en una instancia original del *conocer*, ésta no puede ser ni sensibilidad (sensorial), ni entendimiento, ni razón: de ahí la necesidad de admitir una facultad de juzgar. Pero sólo llegamos a ella rechazando la tripartición de los placeres –corriente en el siglo XVIII– según pertenezcan «a los sentidos, al espíritu o al corazón»[49]. Goce, placer intelectual y delectación moral tenían en común el hecho de ser tres figuras de la praxis. Ahora bien, en este momento buscamos un placer que sea ejemplo de una conciencia *pre-objetiva* y cuya relación con la objetividad ya no sea una condición necesaria. «Para ser feliz», decía Montesquieu, «hay que tener un objeto»; por el contrario, si el placer es el único paradigma posible de la Reflexión, es necesario que se ejerza en ausencia de toda solicitación *mundana*, –que no descuide «el concurso de los objetos circundantes», sin que el movimiento vital «nos remita a los objetos circundantes»[50]. Estas líneas de Rousseau circunscriben la originalidad del estadio estético. Hutcheson podía perfectamente presentir «una facultad diferente del entendimiento y de la voluntad» y hablar de un sentimiento específico «que desborda la estrecha estimación de las cosas». Diderot tenía razón al replicar: «Hutcheson y sus sectarios no llegaron a demostrar que haya algo oscuro e impenetrable en el placer que nos causa lo bello; que este placer parezca independiente del conocimiento de las relaciones y percepciones; que la consideración de lo útil no entre en él para nada»[51], –indicaciones negativas que solamente delimitaban la dificultad. La legitimación y definición del gusto sólo eran posibles mediante un reexamen del placer, una conmoción de la ontología presupuesta en las observaciones de los moralistas, –*conmoción que precisamente hacía necesaria la toma en consideración de la facultad de Juzgar*. La originalidad de Kant no consiste, pues, en reconocer la independencia del sentimiento de lo bello, sino en darle un sentido preciso al desprecio ante la acusación de paradoja. Pues, liberando al sujeto de gusto de la red de causalidades en que lo encerraba la antropología de la Ilustración, el «mero placer» señala la irrupción de una libertad todavía más insólita que la

---

[47] Schiller, *Éduc. esthétique*, 26ª carta, p. 330 (Aubier [trad. esp. *Cartas sobre la educación estética del hombre,* Madrid, Aguilar, 1981]).
[48] Carta a Reinhold, 19 de mayo de 1789, XI, 41. Cf. *KU*, V, 270.
[49] Cf. Mauzi, *op. cit.*, pp. 414-415.
[50] Rousseau, *Rêveries*, Quinto paseo [trad. esp. *Las ensoñaciones del paseante solitario,* Madrid, Alianza, 1998].
[51] Diderot, *Traité du beau*, Pl. III, p. 2.

libertad moral. Desafío supremo a las descripciones del sentido común, libra al hombre de toda determinación en el nivel mismo de las inclinaciones, y ya no más allá. En este momento, cuando la palabra «estética» todavía designa una región psicológica y ya una disciplina filosófica, cuando de adjetivo se convierte en sustantivo, su desplazamiento mismo es índice del descubrimiento de una libertad de envergadura diferente a la de la libertad moral.

3. La libertad moral sólo aparecía gracias al arrancarse a los *deseos sensibles*; la libertad estética, por su parte, impone una abstención con relación *a lo existente en general*. La una es una privación; la otra una modificación de «actitud», si por «actitud» entendemos el comportamiento común a conocer y querer. En su esfuerzo por liberar el placer de la influencia de las otras dos facultades, Kant se orienta así hacia la noción fenomenológica de «neutralización», cuyo ejemplo frecuente es además, en Husserl, la percepción estética[52]. Sin duda, este acercamiento sólo es aproximativo, pues Husserl se toma el cuidado de distinguir la «modificación de neutralidad» en general de la imaginación irrealizante. Más exactamente, el desinterés kantiano anuncia una actitud imaginaria, tal como la describe Fink: no una constitución ficticia, sino la constitución de un «*Schein*», acto por el que efectuamos –*todavía «ingenuamente»*– una tesis de no-realidad (*Unwirklichkeit*)[53]. Éste es para Fink el rasgo característico de la percepción estética; es también el nivel en que se sitúa la Analítica de lo bello. Cuando Fink intenta delimitar la «*Bildlichkeit*» en cuanto tal (como noema que encierra una tesis de no-realidad), a menudo parece comentar los primeros parágrafos de la *KU* («No tengo necesidad de un concepto para descubrir la belleza en una cosa»). Las «sombras y reflejos», que considera como ejemplos de temas de percepción estética, son las réplicas –más agresivamente antiplatónicas– de los «dibujos libres» o los «trazos que se entrelazan sin meta» de que habla Kant. «No debemos atribuir la posibilidad de significar a la esencia-imagen en cuanto tal ... En la medida en que la imagen natural es una indicación (en que, por ejemplo, una sombra remite al objeto de que es sombra), es siempre más que una imagen pura. Por tanto, con el fin de obtener el sentido puro de la esencia imagen en cuanto tal, tenemos que dejar la imagen libre de significación y sustraerle un lecho de sentido que va siempre a la par con ella».

Esta comparación es menos gratuita de lo que parece, si es cierto que la tripartición de las facultades del alma, en Tetens, Mendelssohn y Kant, no es

[52] Cf. Husserl, *Ideen*, I, trad., p. 373 [trad. esp., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, UNAM, 2000], sobre «la actitud puramente estética que no implica ninguna privación, sino una modificación, precisamente la de neutralización».
[53] Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, Jahrbuch, XI, p. 300 y ss. La modificación cualitativa (o de realización) es una «constitución aparente», de ninguna manera «una modificación atencional, una indiferencia o una falta de interés del yo... y puede ser conducida en un sentido eminente por un interés del yo». La modificación de neutralidad del contenido es, por el contrario, la constitución del *Schein*. «Los momentos neutrales se encuentran comprometidos, por así decir, en la existencia material, residen en el núcleo de sentido mismo y no en los caracteres téticos. En otras palabras, se trata de una especie fundamental de actos a cuyo noema pertenece encerrar una no-realidad en su contenido de ser de noemas».

una división escolar de los contenidos psíquicos[54], sino que se basa más bien en un análisis de la relación de los contenidos con el objeto inmanente. Brentano lo sugiere, apoyándose precisamente en un texto de la *Primera introducción*: «Lo que decidió a Kant a adoptar una clasificación tripartita fue, según creemos, el hecho de que las actividades psíquicas concuerden o difieran cuando nos situamos en un punto de vista semejante al de Aristóteles en el momento en que opone pensamiento y voluntad... (Kant) basa claramente la distinción entre el conocimiento y el apetito en la diferencia de su relación con el objeto, mientras que el carácter propio del sentimiento aparece en completa ausencia de una relación semejante, pues se trata de un fenómeno psíquico que se refiere únicamente al sujeto»[55]. Podemos ir más lejos que Brentano: resulta sorprendente que el examen del juicio de gusto –si consentimos en ver en él algo más que la exposición de las opiniones de Kant sobre la belleza– se vincule nuevamente con un examen aristotélico. La distinción entre el aparecer de la «*phantasía*» y de la «*dóxa*» remonta a Aristóteles: «Cuando suponemos algo como terrible o espantoso, experimentamos en seguida una emoción... en la imaginación, por el contrario, nos comportamos como si contemplásemos en pintura las cosas terribles o tranquilizadoras»[56]. Por tanto, aunque la imaginación siga siendo susceptible de lo verdadero y de lo falso, ya no se reduce, como en Platón, a «la opinión sobre lo que se siente»[57], y se convierte en esencialmente pre-dóxica. Así el desinterés del «mero placer», si no interpretamos el análisis de esencias que lleva a cabo Kant como la descripción de una conducta humana efectiva, –como el «acto ascético de desrealización» que Scheler veía en la reducción fenomenológica. Entendido como acto mágico, parece entonces que el desinterés requiera una sensibilización con respecto a los «valores» de la que sólo son capaces unos pocos elegidos; la «imagen pura» se convierte en la imagen más sublime, como si su contenido inédito o fantástico tuviese alguna relación con su pureza. Brevemente, la representación de un trasmundo sustituye a la «*blosse Vorstellung*» y se comprende como una superación de la apariencia cotidiana lo que tan sólo era el retorno a un «*Erscheinung*» que ya no articularía la «*dóxa*» teórica.

4. Para Kant, va de suyo que el juicio de gusto es un juicio de no-conocimiento –una vez que haya justificado esta expresión a primera vista aberrante; pero es, no obstante, en el «*Erkenntnisvermögen*», según afirman ambas Introducciones, donde recorta una facultad que sin él habría permanecido indeterminada. «Aunque en sí mismos no contribuyan en nada al conocimiento de las cosas (*Erkenntnis der Dinge*), los juicios estéticos únicamente pertenecen, no obstante, a la facultad de conocer (*Erkenntnisvermögen*) y prueban una relación inmediata de esta facultad con el sentimiento de placer

[54] Cf. Cassirer, *Ph. Aufklärung*, p. 169.
[55] Brentano, *Psychologie*, tr., p. 194.
[56] Aristóteles, *De anima*, III, 427 b [trad. esp. *Acerca del alma,* Madrid, Gredos, 1988].
[57] Platón, *Sophiste*, 263 d [trad. esp. *Sofista*, en *Diálogos*, vol. 5, Madrid, Gredos, 1988].

y displacer, según algún principio *a priori*...». Entiéndase: sólo el reconocimiento de una instancia distinta del «conocer» puede dar cuenta de que haya juicios a la vez estéticos *y reflexionantes*. No es que el juicio de gusto sea otro tipo de conocimiento, sino que es el ejemplo de una modalidad distinta, no teórica, de nuestra referencia al aparecer.

5. Ya haya sido juzgada en nombre de criterios psicológicos o torcida en el sentido de una metafísica «entusiasta» (Schopenhauer), la *Tercera Crítica* se reinscribió, como bajo el efecto de un maleficio, en alguna de las tradiciones con las que rompía: o bien el sensualismo y la «teoría del sentimiento», o bien el racionalismo estético y la metafísica de lo bello; o bien se hace incoherente la letra de Kant, o bien se le atribuye un sentido que nunca tuvo. Esta última malinterpretación es, además, la más instructiva: prueba que el platonismo renace de la condena arrojada sobre él, que un dogmatismo nuevo toma como trampolín la obra misma que estaba destinada a cerrarle cualquier salida al dogmatismo. En efecto, Kant no se empeñaba por escrúpulo de clasificador en demostrar la existencia de una facultad de Juzgar, sino sólo porque a este precio se volvía por fin inofensiva la Apariencia trascendental y quedaba elucidado su último prestigio. La finalidad tan sólo apareció como un concepto metafísico inerradicable en la medida en que todavía no se la había analizado críticamente. Pero, si podemos atribuir su postulación a la facultad trascendental que atestigua sin equívoco el juicio de gusto, la ilusión se vuelve imposible. Si no se retoma este hilo conductor de la obra, la última *Crítica* aparece, en cada etapa, como el más artificial de los ejercicios. ¿Por qué interesarse por el sentimiento de placer? ¿Por qué inventar de cabo a rabo una nueva figura del conocimiento, ni «patológica», ni teórica, ni práctica, –una vivencia a la que ya no le sea esencial referirse a un objeto existente? Semejante problema, apartado de las exigencias que lo imponían, parece tan enigmático como irresoluble. Ahora bien, Kant quiso que le pareciese así al lector, para que se viese mejor que él no exigía *más que una única solución*: este placer insólito sólo puede venir motivado por la facultad de Juzgar. La Analítica de lo bello nos lleva, regresivamente, a la admisión necesaria de esta facultad: *si* analiza usted el juicio de «mero placer», *entonces* está obligado a suponer una facultad de Juzgar. *Si* explicita su juicio: «esto es bello», *entonces* se hallará en condiciones de decir que el orden del mundo no es ni teológico, ni arbitrario. Puesto que la posibilidad del juicio de gusto es incomprensible en el mero nivel de la «*aísthesis*» –cuando este juicio es, no obstante, «estético»–, se prueba que hay en su origen mucho más que la mera «*aísthesis*», la misma que anticipa en la naturaleza un orden que la conciencia no prescribe, pero que, desde entonces, tampoco vuelve a imputar a una demiurgia. El análisis noemático del predicado «bello» nos dispensará, pues, de las grandes elecciones cosmológicas.

Por lo demás, esta relación no es sorprendente: la *Aufklärung* racionalista, en reacción contra el sentimentalismo, la había entrevisto antes que Kant, o al mismo tiempo que él. Bäumler ha mostrado, citando a Baumgarten y

Karl Philip Möritz[58], que lo bello era pensado en esta época como el análogo o la anticipación del cosmos: por mucho que excluya cualquier marca, comprende en sí todo lo real, escribe Baumgarten, del mismo modo que el mundo, «*non est pars alterius*» (Baumgarten, *Meta*, § 345). Pero, para estos mismos autores, el placer se convertía en un efecto accesorio de la perfección interna de la cosa sobre el alma del espectador, –el indicio de la *percepción* de un orden. Suscitado por la idea del Todo, el placer del gusto no atestigua, pues, la presencia de una facultad capaz *de engendrar un Todo.* Encontramos este último tema más bien en las teorías inglesas de lo bello, a condición de que no se las reduzca –como hace Bäumler– a simples profesiones de psicologismo. Afirmando que la belleza no es percibida, sino «sentida», Hume no consideraba que estuviese limitando el sentimiento de lo bello a una afección; insistía al igual en el hecho de que la belleza es una totalidad que no encontramos en ninguna parte –del círculo o de la columna–, sino que «resulta del conjunto de esta figura cuando se le presenta al espíritu inteligente». «De algún modo, el gusto hace surgir una creación nueva»; da testimonio de un orden que no contemplo (la representación no presenta las relaciones), que tampoco forjo por medio de un acto de unificación arbitraria de las «impresiones» y que, sin embargo, sólo adviene por mí. Ahora bien, ¿es un azar que Hume comience a presentar el placer del gusto como esencialmente *totalizador* y denuncie, antes que Kant, la ficción cosmológica? ¿No es más bien el presentimiento de que la conciencia *más originaria* de la totalidad contiene la verdad del pseudo-conocimiento del Todo absoluto? Kant saca a la luz esta relación: si para dar cuenta del gusto debemos circunscribir idealmente un «mero placer», hemos de admitir una conciencia reflexionante sin la cual dicho placer seguiría siendo un enigma; se comprende entonces por qué postulamos legítimamente una unidad del mundo: se restituyen a su fuente «subjetiva» significaciones que tan sólo nos llegaban deformadas y «racionalizadas» por la teología.

Por eso hemos insistido en el carácter estrictamente eidético del análisis del placer. Importa mucho distinguir psicología de lo bello y crítica de la facultad de Juzgar, pues si es cierto que ésta es la comprensión última de la teología y una «desmistificación» de la teología racional, su indistinción supondría de nuevo –de modo consciente o no– que únicamente una antropología puede asumir en última instancia el papel de la crítica de la metafísica. Ahora bien, nada hay más discutible que este postulado (común hoy día al marxismo, el existencialismo y la ideología ecléctica de las «ciencias humanas»), –nada más nocivo ciertamente para la comprensión de Kant. Pues la *Tercera Crítica* ya no es una *teoría* del comportamiento humano con respecto a lo bello, como la primera no era una *teoría* del conocimiento. Es menester que decapemos la *Crítica* respecto de esta antropología parasitaria; que la restituyamos al terreno neutro que eligió como sede de su tribunal, a la encrucijada de lo teórico, lo práctico y el placer, poniendo cuidado solamente en devolverle a estas pala-

[58] Bäumler, *Kants Kritik*, pp. 245-250.

bras su sentido exacto y lícito; que la reinscribamos por último en una época en que la angustia y la desesperación eran el lote de los fanáticos (cf. Hume, *Décimo diálogo*), y el goce sinónimo de vida: comenzaremos a entrever por qué la noción de un *placer* que todavía no es un contenido psicológico se entrelaza con la noción de un *mundo* que ya no es de la incumbencia de la cosmología racional.

Capítulo XII

La finalidad sin fin y la ambigüedad de lo bello

No hay nada más bello
que lo que no es.
Rousseau,
Nouvelle Héloïse, VI, 8.

I La tentación intelectualista

Contra quienes reducen la reflexión sobre lo bello a psicología de las apreciaciones individuales, Kant sostiene desde bastante temprano que sólo hay belleza en el juicio y que el gusto, si existe, debe poseer un principio de objetividad. «La contemplación de lo bello es un juicio y no un goce... Está lejos de hallarse en relación con el juicio de placer sobre lo bello, que consiste simplemente en el juicio sobre la universalidad de la satisfacción obtenida del objeto» (*Rx* 696); «La gran falta de los doctrinarios del gusto consiste en haber apreciado en la perfección estética, la sensación (atracción y emoción) más que la intuición; pues ésta presenta los conceptos *in concreto*» (*Rx* 1806). Por otra parte, este intelectualismo no se limita al período que precede a la *KU*: todavía encontramos formulaciones suyas en textos posteriores. Por eso resulta más notable que esta actitud haya sido totalmente modificada en la *Crítica*, como si la obra, por la sola fuerza de su problemática, hiciese de su autor, hasta entonces un neo-leibniciano entre muchos otros, el destructor de la noción tradicional de lo bello. Volvamos al punto de partida de Kant, por poco original que fuese en la época, para medir la amplitud de esta desviación.

En 1774, tras la publicación de las *Observaciones sobre lo bello*, un corresponsal no identificado predice con entusiasmo que Kant será el único capaz de arruinar el relativismo reinante y demostrar por fin la objetividad (entendida en el sentido más dogmático) de lo bello. No se podría ser peor profeta. El texto merece ser citado: «Considero que, para lo bello intelectual, no puede haber divergencia entre los juicios de hombres que no tienen conceptos erróneos. Pues, si es cierto que todo lo que pertenece al entendimiento es en sí y para sí algo absoluto y necesario (y, ¿a quién se le ocurriría negar-

lo?), creo que mi proposición puede seguirse correctamente de ello. No puedo entender de manera distinta que otro el mismo objeto, si ninguno de los dos está en el error. Con lo bello sensible sucede algo por completo distinto. Aquí únicamente están interesados los sentidos; ahora bien, dependen de la diferencia de las fibras y de muchas otras circunstancias. Concedo, por ejemplo, que el bello pie de la Venus medicea es apreciado de modo diferente por un chino, un hotentote, un negro y un groenlandés. Pero lo bello intelectual debe permanecer tal en todas las naciones posibles; si esto no es así, hay un error... Aquí sólo podemos encontrar errores, nunca opiniones diferentes basadas en la cosa misma» (Carta 80, X, 147-8). ¿Comparte Kant esta opinión? Las *Reflexionen* apenas autorizan a pensarlo. Es cierto que no hay reglas que permitan arbitrar o corregir el gusto (*Rx* 1787), pero, en la medida en que *Gefühl* y *Geschmack*, placer-agrado y gusto, se oponen, éste sólo puede consistir en una intelección. El gusto se define a menudo, entonces, como el reconocimiento de la conformidad o la concordancia (*Übereinstimmung*) de la forma del objeto con «las leyes universales de la sensibilidad» (*Rx* 1791 a 1799).

«*Einstimmung*», «*Übereinstimmung*»: estas palabras aparecen siempre que se trata de la objetividad o la quasi-objetividad del juicio de gusto. «La perfección de los objetos de la experiencia es la concordancia con la ley de los sentidos y ésta, en tanto que apariencia, se llama belleza» (*Rx* 696). La belleza no sólo supone la «perfección lógica» del contenido que presenta, sino que ella misma no es más que «el lado exterior de la perfección» (*die Aussenseite der Vollkommenheit*). Experimentar el sentimiento de lo bello es referir un fenómeno a las condiciones del fenómeno en general, medir la conformidad de aquél con relación a éstas. Ciertamente, «lo que agrada en el gusto no es la cosa, sino el fenómeno de la cosa» (*Rx* 698), pero para que podamos hablar de «gusto» todavía hace falta que este fenómeno sea vivido como universal. «Lo que agrada en el gusto no es el hecho de que nuestras propias intuiciones se hayan hecho más fáciles, sino sobre todo el hecho de que haya (algo) universalmente válido en el fenómeno, que nuestro mero sentimiento privado se acomode, por tanto, al intuir universal o incluso a las reglas generales del sentimiento» (*Rx* 653). ¿En qué consiste esta «acomodación»? «En todo lo que ha de ser apreciado por el gusto debe haber algo que facilite el discernimiento de lo múltiple (contraste), –que favorezca la inteligibilidad (relaciones, proporciones), –y que favorezca en todo lo posible, por último, la distinción (precisión)» (*Rx* 625). Si se realizan estas condiciones, no hablaremos tanto de *representación bella* cuanto de *representación de la belleza*, –de una belleza que se confunde con el orden, tal como Leibniz lo había caracterizado: unidad en la pluralidad[1], «*consensus in maiore varietate*», distinción de los elementos conforme al principio de razón[2]. El juicio de belleza es el re-conocimiento de las normas de la perfección sensible así defi-

[1] Leibniz, *Von der Weisheit*, Gehrardt, VII, p. 87

[2] «*Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitandi. Est enim ordo nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi*», Leibniz, *Opuscules*, Cout., p. 535.

nidas; la mayor parte de las *Reflexionen* sobre antropología y lógica convergen en esta idea que la *KU* va a rechazar.

¿Se limita Kant, en los textos que acabamos de mencionar, a seguir una opinión recibida, –a repetir a Wolff, Gottsched y Baumgarten? ¿Expresan estos pasajes simplemente una concesión a la tradición, de la que el autor no habría tenido dificultad para liberarse a continuación? La abundancia de los textos, la coherencia, si no la originalidad, del pensamiento estético que se esboza en ellos impiden afirmarlo. Con las Reflexionen estamos en presencia de una filosofía de lo bello en la que buscaríamos en vano –al menos si nos dejamos engañar por la similitud del vocabulario– la prefiguración de la *KU*, pues en ésta, como hemos visto, *ya no se trata del conocimiento*, ni siquiera sensible. Los criterios de la representación de belleza (unidad en la pluralidad, regularidad) pasan, pues, a segundo plano. Los mencionamos aún como las condiciones *sine qua non* que permiten «comprender el objeto en una representación única y determinar lo múltiple en su forma». Pero lo esencial es que estas determinaciones sólo tienen sentido con relación al conocimiento: «En una cosa que únicamente una intención hace posible, un edificio e incluso un animal, la regularidad, que consiste en la simetría, debe expresar la unidad de la intuición, que acompaña al concepto del fin, *y pertenece al conocimiento*» (V, 242). Será excluida, por tanto, del dominio del gusto, pues entre la apreciación intelectual y el sentimiento de lo bello hay una diferencia de naturaleza: «Difícilmente concederemos que sea necesario un hombre de gusto... para hallar más agradable un cuadrilátero con lados y ángulos iguales que un cuadrilátero oblicuo, con los lados desiguales y, por así decir, deforme; para esto basta el entendimiento común y no hay necesidad del gusto» (V, 241).

Si nos remitimos a la primera intención de Kant en estética, las *Reflexionen* parecen coherentes, y estas frases de la *Crítica*, paradójicas. Para defender la universalidad del juicio de gusto contra el relativismo, ¿no hay que referirlo necesariamente a un principio de objetividad? ¿No debe el gusto presuponer el conocimiento de normas dadas? La única estrategia defensiva contra el escepticismo estético es platónica. «Lo bello esencial consiste en la concordancia de la intuición sensible con la Idea, de lo que agrada subjetivamente con lo objetivo...» (*Rx* 806, XV, 354). Por tanto, el gusto tan sólo será la conciencia de una perfección realizada, «*iudicium de perfectione rei*»[3]. Entendemos por *perfección* el hecho de que un ser satisfaga plenamente su destinación, –y no la cualidad de un ser que es plenamente lo que es; en efecto, esta última propiedad («integridad») solamente define la forma de la perfección y no su esencia[4]. En sus cartas a Wolff, Leibniz insiste en la acepción «tecnicista» de la perfección, y la *Ontología* de Wolff, en la que la noción de «*consensus in varietate*» es ilustrada por medio de ejemplos tomados de la

[3] Wolff, *Ps. emp.*, § 517.

[4] La *KrV* denuncia en el concepto de perfección-integralidad una transposición ontológica ilegítima de la tercera categoría de la cantidad (cf. B 98). La *KU* distingue entre la perfección *cualitativa* (concordancia en la variedad) y perfección *cuantitativa*, «integridad de cada cosa en su género... simple concepto de magnitud (totalidad)» (§15, V, 227).

producción orgánica o técnica (la estructura del ojo dispuesta con vistas a la máxima claridad de las imágenes retinianas), solamente recoge esta acepción. «Toda perfección», añade Wolff, «tiene una razón general por la que comprendemos por qué los elementos que componen el ser perfecto se comportan así antes bien que de otro modo» (§ 505).

Además, es notable que Spinoza, criticando radicalmente la idea de perfección, admitiese como lícita, sin embargo, esta significación mínima de la palabra, que recoge la definición tomista de la «perfección» *de las cosas artificiales*[5]. «Diremos que una casa es perfecta tan pronto como veamos que la obra ha sido llevada al término que el autor se había propuesto... Ésta parece haber sido la primera significación de los términos» (*Ética*, IV, Prólogo). La segunda significación (ésta ilegítima) de la perfección nace, según Spinoza, con las ideas *de las cosas naturales*, pues la fijación de la norma estandarizada a que debe obedecer el objeto natural queda entonces a la entera disposición de nuestra fantasía. Spinoza sugiere incluso que la teoría de las Ideas nació de un mal uso del esquema técnico, del que sería responsable el juicio de valor *del usuario* sobre el producto artificial: «Cuando los hombres hubieron comenzado... a representarse modelos de casas, edificios, torres... y a preferir ciertos modelos a otros... cada uno llamó imperfecto aquello que *a sus ojos* era menos conforme con el modelo que había concebido, *incluso si el objeto del artesano estaba plenamente realizado*»[6]. Este es el inicio de una idea que encontraremos más lejos, en Kant: el concepto tradicional de finalidad bien podría ser una mala interpretación del acto técnico.

Por tanto, el núcleo de perfección que se vincula con el placer es el pleno ejercicio de la finalidad artificial y ésta es, a fin de cuentas, el único punto de referencia de la validez del juicio de belleza. «La misma propiedad hace bello un edificio y contribuye a su *Bonität*, –y un rostro no debería tener una forma distinta (para satisfacer) su fin y ser bello. Si conocemos la belleza de muchas cosas de la naturaleza sin conocer los fines, hay que creer que el placer que se obtiene de su apariencia no corresponde a su fin, sino que es consecuencia suya»[7]. Ciertamente, lo útil y lo bueno no siempre coinciden con lo bello –Kant, en esta época, conviene en ello al igual que Hume[8]–, pero, ¿cómo decidir, en última instancia, sobre lo bello, si no es con respecto a la normalidad de la cosa contemplada? ¿Qué otra piedra de toque encontrar para mi «juicio»? «La facultad de Juzgar es la actividad del espíritu consistente en referir lo múltiple en un objeto a su fin» (*Rx* 813); «La facultad de Juzgar es el poder de referir las acciones a una idea como a su meta. El producto (le presta asidero a) la facultad de Juzgar si conduce a la Idea y, así, concuerda con ella... No hay ordenación concebible sin Idea, el fenómeno

[5] Cf. Souriau, *Pensée vivante*, p. 222, n. I, y p. 246.

[6] Cf. Platón, *République*, X, 601 c: el fabricante sólo tiene una opinión verdadera; únicamente el usuario puede poseer la ciencia.

[7] *Rx* 628. Cf, Belaval, *Esthétique sans paradoxe*, pp. 86-7.

[8] «La belleza de todos los objetos visibles produce un placer que es aproximadamente el mismo, aunque proceda unas veces únicamente de la forma (*species*) y la apariencia de los objetos, otras de la simpatía y de la idea de su utilidad» (Hume, *Traité*, trad., II, p. 617).

carece de un punto de referencia (*Beziehungspunkt*)» (*Rx* 804). La definición de lo bello sigue estando subordinada, por tanto, al análisis de los criterios de rectitud que permiten el ejercicio del juicio de gusto. Ahora bien, como esta rectitud es ante todo una figura de la verdad-*adecuación*, el platonismo resulta inevitable: la «verdad» de nuestra apreciación es concebida espontáneamente en el modo de la adecuación, cuya única medida es el grado de «perfección» técnica de la cosa.

Por el contrario, basta con que no se vuelva a considerar lo bello como una relación con el ser, para que la reciprocidad «*ens-bonum*» ya no nos imponga afirmar que «*pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem*»[9]. Si la facultad del conocimiento se separa del placer, la referencia a los predicados trascendentales se vuelve inútil. Entonces, el placer del gusto ya no se definirá como la conciencia de un bien o el saber de un *optimum*, por la sencilla razón de que, ahora, ningún conocimiento da cuenta de él; en la fórmula leibniciana «*perceptio perfectionis*», el rechazo de la primera palabra entraña el de la segunda[10]. «Ninguna representación de un fin objetivo, es decir, de la posibilidad del objeto mismo según los principios de vinculación a fines, luego ningún concepto del bien, determina el juicio de gusto, pues (*w e i l*) *es un juicio estético, y no un juicio de conocimiento*, que no concierne, por tanto, a ningún concepto de la naturaleza y de la posibilidad interna y externa del objeto...» (§ 11, V, 220). No se discute que la perfección percibida (el cuadrilátero regular) pueda generar placer, sino que semejante placer sea ejemplar del placer del gusto. Aunque de hecho conocimiento de perfección y conciencia del placer estarían siempre vinculados, no obstante, deberían ser disociados eidéticamente. «En general, el concepto de perfección como finalidad objetiva no tiene nada que ver con el sentimiento de placer, ni éste con aquella... Media un abismo entre ambos» (*Primera introducción*, XX, 228-9)[11].

Lejos de ser arbitrario, este análisis es el único que da cuenta del juicio de gusto *tal y como es vivido*, luego el único que opone una réplica satisfactoria frente al intelectualismo. Este pretende que el placer del gusto, delectación sensual aparente, recognición que se ignora, no es lo que parece, –que «los placeres mismos de los sentidos se reducen a placeres intelectuales conocidos confusamente» (*Pr. Nature*, § 17). Esta descripción es arbitraria, pero es la única interpretación coherente del juicio de gusto cuando lo consideramos como un modo de conocimiento, –y Kant advierte cuán poco convincentes son las réplicas «sentimentalistas», tales como la crítica de Rousseau a Rameau[12]. Si la conciencia de belleza es un conocimiento sensi-

[9] Santo Tomás, citado en Maritain, *Art et scolastique*, p. 179 [trad. esp. *Arte y escolástica*, Buenos Aires, Club de lectores, 1983].

[10] Leibniz, *Opuscules*, p. 491; VII, p. 86.

[11] La *Rx* 746 prefigura este pasaje: «Hay que señalar que placer y displacer no son representaciones de la perfección, sino que ésta los presupone; hay una perfección para nosotros, porque obtenemos placer de una concordancia; pero no todo placer significa una perfección, sólo aquel (que procura el entendimiento)» (*Rx* 746).

[12] «Rameau pretende que la armonía es la fuente de las mayores bellezas de la música; pero este sentimiento es desmentido por los hechos y por la razón. Por los hechos..., las bellezas puramente armónicas son bellezas sabias que tan sólo colman a gentes versadas en el arte; en

ble, es un saber confuso. Por lo demás, el análisis de la conciencia sensible que Kant realiza en la *KrV* no impedía retomar esta tesis: puesto que el objeto está constituido por la unificación inconsciente a través de la recognición pasiva que se efectúa en el sentido interno[13], la percepción de un ritmo (o de una proporción) puede pasar por el mejor ejemplo de esta síntesis de la que ignoro que soy el autor. Y sigue siendo perfectamente concebible una estética de estilo leibniciano.

II LA GÉNESIS DE LA «FINALIDAD SIN FIN»

En cambio, cuando critica el intelectualismo, Kant es el primero en discutirlo radicalmente, pues no le opone otra teoría del conocimiento estético, sino que rechaza su presupuesto ontológico (a falta de haberlo visto, Bäumler estableció una continuidad ilusoria entre Baumgarten y Kant). Dado que la conciencia de lo bello nunca encierra una referencia a la objetividad, dado que no hay ningún tránsito «del conocimiento al sentimiento de placer mediante conceptos de objetos» (*Primera introducción*, XX, 229), cualquier lectura intelectualista es rechazada *a priori*, no tanto como descripción que no daría cuenta de los hechos, sino como respuesta a un falso problema, –tentativa de hacer que la objetividad se engendre en una conciencia por definición no objetiva. Una vez que distinguimos la cualidad *meramente sentida* de la cualidad *objetiva percibida*, la «*Erlebniss*» del «*Phänomen*», se vuelve inútil el recurso a los juicios inconscientes, *–en la medida en que son juicios*. En el mismo movimiento, la independencia del placer, en lo sucesivo reconocida, licencia a las astucias del «inconsciente» y abre una dimensión de inmanencia radical. No se trata, por tanto, de una conciencia *realmente* originaria y psicológicamente localizable, a la que todavía no habría contaminado la objetividad, sino de una instancia tal que podamos distinguir en ella lo meramente vivido y *lo que* se anuncia a través suyo, –o aún, una instancia tal que en ella el «fenómeno» (*Erscheinung*) quede separado de «la experiencia en sentido objetivo»[14]. Sólo a este precio la representación *bella* dejará de ser representación *de perfección*. Llamaremos aún «representación» a esta conciencia que de derecho es independiente de cualquier contenido. Pero tenemos que prestar atención

lugar de ello, perteneciendo las verdaderas bellezas de la música a la naturaleza, son y deben ser igualmente sensibles para todos los hombres, sabios o ignorantes. Por la razón, puesto que la armonía no proporciona ningún principio de imitación por el que la música, formando imágenes o expresando sentimientos, pueda elevarse al género dramático o imitativo, que es la parte más sólida del arte y la más enérgica» (citado en *Ak-Aus.*, XV, 277-9).

[13] «A menudo esta conciencia (de unificación) puede ser tan sólo débil, de manera que únicamente esté vinculada con la producción de la representación en el efecto, pero no en el acto mismo (inmediatamente); pero a pesar de esta diferencia es preciso encontrar en ella, no obstante, una conciencia, incluso si le falta la claridad distinta; en caso contrario, los conceptos son por entero imposibles y, con ellos, el conocimiento de objetos» (A 79-80).

[14] «No podría representarme algo ni, en consecuencia, hacer del *fenómeno* una *experiencia en sentido objetivo*, si las representaciones no se refiriesen a algo que es paralelo a mi yo...» (*Rx* 4675).

a los pasajes en que la *representación* de la finalidad subjetiva se opone a la *representación* de la finalidad objetiva. En una primera lectura, parece que estos dos actos sean de la misma especie y se encuentren al mismo nivel. En realidad, ambas palabras son solamente homónimas, –y el vocabulario mismo evoca entonces la diferencia que establecerá Husserl entre la «vivencia» (*Erlebniss*) y la cosa «con el mismo nombre» que aparece a través suyo[15]. La «representación» de la finalidad subjetiva ya no implica referencia a la objetividad; ésta viene a ser «lo mismo» (*einerlei*) que el placer experimentado (*Primera introducción*, XX, 228) y no le añade nada. Por tanto, pasando de la finalidad objetiva a la finalidad subjetiva, la representación no cambia de tema, sino de naturaleza: una vez que ha sido puesto entre paréntesis el conocimiento de la finalidad objetiva, ningún saber motiva ya el placer. Lo «constituye» únicamente «la mera forma de la finalidad *en la representación* por la que nos es dado un objeto, *con tal de que seamos conscientes de ella*» (V, 221). Lo que aparece aquí no es el conocimiento de otra relación de finalidad, sino, más acá de la conciencia «de experiencia», una conciencia no cognoscitiva y como fascinada por sí misma. No obstante, el lenguaje de la «finalidad sin fin» amenaza con ocultar esta innovación. Se comprenderá mejor esto volviendo a trazar la génesis de la noción de «finalidad sin fin».

Sabemos que ya no tenemos derecho a invocar la conciencia de una finalidad objetiva para definir el placer del gusto. Pero sabemos también que todo placer supone *al menos* el ejercicio de una finalidad, puesto que se confunde, por definición, con la causalidad que ejerce una representación para reproducir*se o* mantenerse. ¿Representación de qué, en este caso?

[15] «Este mismo objeto no es vivido o consciente (*bewusst*), aunque sea percibido, –igualmente, no lo es el color percibido en él (*an ihm*). Si el objeto mismo no existe y debemos criticar la percepción como equivocación, alucinación, ilusión, entonces el color visto, percibido, el del objeto, no existe. Estas diferencias entre percepción normal y anormal, correcta y engañosa, no conciernen al carácter interno, puramente descriptivo o fenomenológico, de la percepción... Muy a menudo confundimos ambas: sensación de color y coloración objetiva del objeto». *E r l e b n i s s* es, pues, sinónimo de lo que *aparece en cuanto tal*: «*El fenómeno de la cosa* (la vivencia) no es la cosa que aparece... Cuando, en el flujo de conciencia, vivimos los fenómenos (*Erscheinungen*) como perteneciendo al mundo fenoménico (*phänomenal*), aparecen las cosas; por su parte, los fenómenos (*Erscheinungen*) no aparecen, son vividos» (*Log. Unt.*, II, 1, pp. 348-351; cf. p. 219 [trad. esp. *Investigaciones lógicas,* Madrid, Alianza, 1999]). En la línea de esta oposición inicial entre «*Erlebniss-Erscheinen*» y «*Phänomen*», Husserl insiste más tarde, tras la reducción fenomenológica, en la importancia de la «*húle*», no como momento real de lo vivido concreto (éste era aún el sentido de la palabra *E r l e b n i s s* en las *Log. Unt.*), sino en tanto que está animada por las aprehensiones: «Lo vivido incluye en su composición real no sólo los momentos hyléticos (colores, sonidos sensibles), sino también las aprehensiones que los animan, –luego, tomando los dos juntos: el *aparecer* del color, del sonido y de cualquier otra cualidad del objeto» (*Ideen*, I, § 97, trad., p. 338). Según comenta Ricoeur, así se inicia la idea de que «la constitución del yo como temporalidad y como *húle* es más radical que la de la objetividad *en* la vivencia». Y *Zeitbewusstsein* se abre en efecto con un recordatorio de la distinción entre «vivencia» y «cosa *que aparece*». «El rojo sentido es un *datum* fenomenológico que, animado por una cierta función de aprehensión, presenta una cualidad objetiva: *él mismo no es cualidad.* No el rojo *sentido*, sino el rojo *percibido*, es una cualidad en sentido propio, es decir, una propiedad de la cosa que aparece. El "rojo" sentido tan sólo es un rojo equívoco, pues rojo es el nombre de una cualidad real... Los *data* temporales no son ellos mismos *tempora*» (p. 371).

Representación de nada, en la medida en que precisamente procura reproducirse. Una «*blosse Vorstellung*» que deja en mí su estela «en tanto que soy consciente de ella», –que no se impone más que por su sola presencia y no por el contenido que se anuncia en ella... Sin duda, la cosa representada ha suscitado el placer, pero lo que repite el placer no es su representación, sino el sentimiento de su presencia. Ésta es, por tanto, la figura más pobre de la finalidad, su instancia mínima. Más acá, ni siquiera podríamos hablar de placer; más allá, el «mero placer» cede forzosamente su lugar a un placer de conocimiento o interés. La Metodología de la Razón práctica sitúa este momento en la etapa inicial de la educación moral: experimentamos placer en el ejercicio de la virtud, «pues terminamos por amar la cosa que nos hace sentir, cuando la consideramos, que el uso de nuestras facultades de conocer adquiere extensión» (*KpV*, V, 160). Pero este sentimiento, añade Kant, no nos inclina todavía a practicar sistemáticamente la virtud, «aquello cuya consideración produce de forma subjetiva una conciencia de la armonía de nuestros poderes de representación... procura una satisfacción que puede ser comunicada a otros, *como quiera que la existencia del objeto nos deja indiferentes*». El escaso valor pedagógico de este placer se debe, por tanto, a su «pureza», y esto es comprensible. Mientras que en el agrado sensorial o en la satisfacción intelectual tiendo a hacer que se repita un *estado* o un *objeto*[16], la repetición, en el mero placer, ya no tiene por tarea reproducir un contenido dado; se ejerce en el vacío, sin intención, «*ohne weitere Absicht*» (§ 12, V, 222). En otro lugar, reproduzco o dejo que se reproduzca en mí lo que he experimentado; aquí, experimento lo que reproduzco sin motivo. En lugar de ser la huella en mí de una motivación que lo habría suscitado *realmente*, el placer se reduce, por tanto, a este eco de sí mismo que tan sólo lo reanima para vibrar de nuevo. Es una sensación, si se quiere, en el sentido en que «buscamos sensaciones», no por ellas mismas, demasiado conocidas, sino por el sabor esperado y, no obstante, incierto que nacerá de su retorno. «El placer mismo es la conciencia de una finalidad meramente formal en el juego de las facultades de conocimiento del sujeto *con ocasión de una representación* (*bei einer Vorstellung*) por la que es dado un objeto» (V, 222). Llamaremos finalidad *únicamente subjetiva*, pues, al sentimiento de finalidad (*also kann n i c h t s a n d e r e s a l s die subjektive Zweckmässigkeit in der Vorstellung...*, V, 221) que puedo experimentar aparte de cualquier conocimiento del objeto y, *con ello*, sin conciencia de ningún fin.

¿Finalidad subjetiva o finalidad formal? ¿Cuál es la diferencia? Con la primera expresión designamos «cierta finalidad del estado de representación en el sujeto y, en éste, una facilidad para aprehender la forma dada en la imaginación» (V, 227); con la segunda, *de modo más general*, aquella finalidad que no tiene necesidad de un fin real como principio. Hasta aquí, ambos términos son aproximadamente equivalentes. Pero no seguirán siéndolo siempre.

[16] «Podemos explicar estos sentimientos de bienestar y de dolor por el efecto que la sensación de nuestro estado produce en nuestro espíritu. Lo que me incita inmediatamente (por el sentido) a salir de mi estado me hace daño; igualmente, lo que me incita a mantenerlo (a permanecer en él) me resulta agradable» (*Anthropologie*, § 60).

Retomemos el ejemplo de esas figuras geométricas en que las soluciones buscadas «se presentan por sí mismas» (*Einzig Beweis*, II, 95); en 1762, Kant reconocía que sería equivocado ver en ellas el efecto de una organización intencional, y la doctrina de la idealidad del espacio, reforzando esta convicción, definitivamente le ha cortado las alas a toda posibilidad de interpretación mística de los lugares geométricos. El espacio se encuentra «en mí como mera representación y *a priori*»: por tanto, no es «como si en un conjunto de cosas exteriores a mí encerrado dentro de ciertos límites, por ejemplo un jardín, encontrase el orden y la regularidad entre los árboles, los parterres, las avenidas... No puedo esperar hacer que resulten *a priori* de la limitación que llevo a cabo de un espacio según una regla cualquiera, pues son cosas existentes, que para ser conocidas deben estar dadas empíricamente, y no una mera representación en mí, determinada según un principio *a priori*» (V, 364). Por tanto, hasta aquí, hay parentesco entre las finalidades formales que se recortan en el espacio y la finalidad subjetiva. Pero aquí se detiene el parentesco, pues la finalidad ficticia del círculo o de la espiral, que producía en el geómetra griego la ilusión de una finalidad real, no es «subjetiva, *como la finalidad estética*»: la figura en que es observable procede de la construcción de un concepto, la forma espacial en que se inscribe está determinada de manera objetiva. Hay, pues, ejemplos de finalidades a la vez *formales* y *objetivas*: «Esta finalidad intelectual, como quiera que objetiva (y no subjetiva, como la finalidad estética), se deja concebir, sin embargo, como formal (no real), según la posibilidad, es decir, como finalidad cuyo principio no es un fin» (V, 364). Esta figura mixta viene a embrollar la distinción, claramente establecida en otros pasajes, entre la finalidad *formal y subjetiva* (el libre juego de las facultades) y la finalidad *real y objetiva* (los seres orgánicos)[17]. Ciertamente, las propiedades señalables de un ser geométrico no lo hacen «bello», y la expresión «belleza geométrica» es impropia[18]. Pero, ¿no hay otros casos en que las formas dadas en la intuición podrían llamarse «bellas», con tal de que no me parezca que están subordinadas a ningún fin? Desde entonces, el ejercicio de la conciencia reflexionante propiamente dicho (el libre juego de las facultades), ¿no dependerá de la *percepción* previa de la finalidad formal en ciertas figuras *dadas*?

El tercer momento de la Analítica de lo bello no hace distinción entre el *sentimiento* vivido (finalidad subjetiva propiamente dicha) y la *representación*, que lo precede y desencadena, de manera que la finalidad sin fin viene a designar a la vez el «mero placer» y la propiedad de una figura dada, –unas veces «la *representación* por la que nos es dado un objeto» (V, 221, 228), otras «el efecto producido en nosotros por la simple forma *del objeto*» (V, 190). El § II se titula: «El juicio de gusto tiene como principio solamente la forma de la finalidad *de un objeto (o de su modo de representación)*». Ahora bien, ¿tan

[17] Cf. *KU*, Einl., VIII y § 15.

[18] *KU*, § 62, V, 366. «Al igual que decimos belleza poética, deberíamos decir también belleza geométrica y belleza médica; pero no lo decimos y la razón de ello es que sabemos perfectamente cuál es el objeto de la geometría y que éste consiste en pruebas...» (Pascal, *Pensées*, fr. 33 [trad. esp. *Pensamientos*, Madrid, Espasa, 1995, 10ª ed.]).

cierto es que ambos conceptos sean equivalentes y que alcancemos la misma delimitación del juicio de gusto partiendo de uno u otro? Así, en el § 17 (V, 236), tras haber definido lo bello como «finalidad de un *objeto* en tanto que es percibida sin la representación de un fin en él», Kant precisa en nota: «Hay cosas, se podría objetar, en que vemos una forma orientada a fines sin reconocer en ellas un fin, así los utensilios que se extraen a menudo de viejas tumbas y que están provistos de una abertura como para un mango; aunque su forma revele claramente una finalidad para la que no conocemos un fin, no obstante, los consideramos bellos». No tiene nada de sorprendente, pues sé que se trata de un producto fabricado, incluso si no conozco el uso que le dio el artesano. Por el contrario, la percepción de una flor comporta una finalidad que me resulta imposible referir, esta vez, a un fin. Hay, pues, objetos privilegiados en cuanto a su forma, los únicos aptos para proporcionarme el sentimiento de lo bello, –y el «mero placer» no es eidéticamente separable, como se nos aseguraba, de un conocimiento de objetos. Pensábamos hace un momento que la utilidad o la perfección, *en tanto que cualidades percibidas en el objeto*, no tenían nada que ver con el placer de la Reflexión; ahora, el reconocimiento de la no utensilidad o la no perfección *de la forma objetiva* nos parece que es la condición necesaria de este placer. Por tanto, no habíamos dejado el suelo del mundo, y el mero placer, dado que sólo aparecía sobre el fondo de ciertas formas, deja de estar vinculado a una «simple representación».

Por tanto, en el nivel de la «mera representación», tal como Kant la ha definido hasta aquí, ya no debería importar saber si en la forma *del objeto* hay finalidad o no. Es cierto, como dice Kant, que no voy a considerar bello el objeto arqueológico *porque* ignore su uso; pero, ¿lo es también que no me agradará por el hecho mismo de que sepa que tenía uno? Cualquier objeto funcional puede ser bello al igual que una flor, si concedemos que ésta no me agrada en tanto que es percibida, sino en cuanto tema de la finalidad subjetiva, luego imaginada y «en ausencia de todo ramo». Encontramos en estas líneas uno de los peores malentendidos que haya favorecido el arte moderno: la obra sólo tendría valor estético a condición de ser informe y significar lo mínimo, como si su destino estético se jugase en la percepción que tengo de ella y no en lo imaginario a que me remite. Pero la tecnicidad de un objeto, el carácter figurativo de una pintura o la inteligibilidad de un texto no prejuzgan más su valor que su no-valor estético, –se ha confundido de modo abusivo «la licencia para no figurar» con «la prohibición de figurar»[19]. Si bien en la obra de arte no hay nada que comprender, no por ello debe ser incomprensible; somos indiferentes a su utilidad, pero nada impide que sea un objeto de consumo. ¿Por qué oponer el objeto bello al objeto técnico, como si estas dos categorías se hallasen en el mismo nivel? Lo bello no excluye ningún predicado de la objetividad, puesto que ello mismo no lo es. Se trata además del propio conformismo que restringe, finalmente, la belleza a lo informal y la hace

[19] La expresión es de Ch. Lapicque («Imitation et figuration», en *Essais sur l'espace*, pp. 145-6). Sobre la compatibilidad entre valor estético y producto técnico, cf. Francastel, *Art et technique*, p. 127.

inseparable, en Platón, de las formas canónicas: del mismo modo que la exigencia de perfección, la exigencia de una finalidad sin fin *en el contenido intuitivo* entorpece el ejercicio del gusto. Nos impide reconocer que el juicio reflexionante no tiene «dominio» propio, sino que suprime todo «dominio», y que no hay, por tanto, «objetos estéticos», como hay objetos sagrados u objetos de uso[20]. Si lo bello sólo tiene sentido por la finalidad subjetiva, no podría designar al mismo tiempo una región de la objetividad; si no es más que una figura de lo imaginario, no puede ser depositado en una categoría determinada de formas mundanas, –aunque sea la de lo informe.

Kant opone aún el arte arquitectónico, donde lo esencial es «la conformidad del producto a cierto uso» (§ 51, V, 322), a la «mera obra plástica» (*blosses Bildwerk*), que «se hace puramente para la vista y debe agradar por sí misma». Pero esta distinción es artificial, si se olvida la composición técnica de la obra arquitectónica, por el hecho mismo de que se convierta en tema del juicio de gusto, si la utilidad del objeto es anulada de oficio por la impresión estética. Aquí, Schelling es sin duda más fiel que Kant al espíritu kantiano cuando señala –a propósito de la arquitectura– que la belleza consiste en la unificación de la «forma del fenómeno» (su significación, su utilidad) y su esencia[21]; poco importan la procedencia y destinación del objeto, desde el momento en que lo dejo aparecer *en su aparecer* y desde el momento en que, para emplear una distinción de Kant, el «*Phänomen*» es reabsorbido en el «*Erscheinung*». Solamente entonces cobraremos conciencia de la mutación de la esencia del arte que impone la *Crítica*: en lugar de que el artista estilice para obtener la perfección intelectual, «reduce» para alcanzar la estilización imaginaria; su retórica ya no es un instrumento de selección, sino de desorientación; su meta ya no es lo característico, sino lo insólito. Ahora bien, la asignación de la finalidad sin fin al objeto enmascara esta diferencia. Según la finalidad formal sea atribuida a un simple momento de conciencia o a la percepción de un objeto determinado, el tercer estadio de la Analítica de lo bello nos lleva de una descripción de lo imaginario a un posicionamiento estético, del no-platonismo al contra-platonismo del «arte por el arte».

III El color puro

No obstante, a pesar de este desplazamiento de las significaciones, parece que únicamente el primer partido responde al espíritu de la obra. Más importante que la finalidad sin fin, noción equívoca ya que no se halla limitada a la finalidad subjetiva del placer, es la noción de una conciencia anterior

[20] Cf. las reflexiones de Simondon sobre la transición entre objeto técnico y objeto estético (*Mode d'existence*, pp. 184-191, y sobre todo p. 187).

[21] «Para la arquitectura, en cuanto arte bello, la utilidad y la referencia a lo necesario tan sólo es la condición, no el principio... La finalidad es la forma y no la esencia del fenómeno, y la arquitectura se convierte en arte bello por el hecho de unificar forma y esencia, por la relación en que hace de esta forma, que en sí concierne a la utilidad, al mismo tiempo una forma de la belleza» (*Ph. Kunst*, p. 219 [trad. esp. *Filosofía del arte,* Madrid, Tecnos, 1999]).

a todo conocimiento, el carácter esencialmente no representativo de la conciencia de belleza. En los § 13 y 14, consagrados a la distinción entre el juicio de gusto y el estímulo sensorial (*Reiz*), se comprende mejor que éste sea el tema principal del análisis. Si el juicio de gusto, *en tanto que estético*, siempre se basa en la percepción de un contenido sensible, éste ya no funciona, no obstante, como una información sobre un estado de cosas: el juicio estético sería en ese caso empírico y no reflexionante. De ahí la necesidad de distinguir el *estímulo* de la *belleza*. No se trata de que Kant pretenda excluir ascética –y arbitrariamente– las sensaciones del dominio de lo bello; en el § 14, afirma solamente que un contenido sensible, considerado en sí mismo, no podría ser juzgado bello, pues me procurará como mucho un placer sensorial, sin que nunca sea refrendado *como placer*. La simple sensación de color (*blosse Farbe*) sólo es una «modificación del sentido de la vista, afectado de cierta manera por la luz» (A 35); perfectamente puede agradarme, pero jamás aparecérseme *como digna de agradar*. Es excluida también, no como incompatible con un placer noble, sino en la medida en que tan sólo concierne «a la materia de la representación». Por el contrario, cuando me encuentro en condiciones de hacer abstracción de su valor informativo (del hecho de que representa un color y cuál, un sonido y cuál..., § 14, V, 224), la sensación se llama «pura» y se hace posible el juicio de gusto.

El criterio de «pureza» que da Kant pareció con todo derecho incierto y frágil: un «simple» color sería puro y podría ser considerado bello cuando se diese como un «juego regular» (*regelmässige Spiel*) de vibraciones del éter al que no perturba ninguna «sensación extraña» (*fremdartige Eindruck*). Pero la idea es disociable de la hipótesis científica que invoca[22]. «Lo más importante» (*das Vornehmste*) «es que el espíritu no perciba meramente por los sentidos el efecto de las vibraciones sobre la actividad vital del órgano, sino que perciba también por medio de la reflexión el juego regular de las impresiones... entonces, colores y sonidos no serán simples sensaciones, sino *ya* la determinación formal de la unidad de una multiplicidad de éstas» (V, 224). Por tanto, experimentando una impresión de «*Gleichförmigkeit*» con ocasión de un escalonamiento de *data* sensoriales, tengo la prueba de que ya no soy presa únicamente de la impresión sensorial y de que, en lugar de acoger pasivamente un «*quale*», dejo que a través suyo se constituya una configuración –que sería quizás imprudente llamar «sentido», pues con esta palabra se corre el riesgo de sugerir un polo de unificación «objetiva». Obtengo un criterio no equívoco de la distinción entre *E i n d r u c k* (modo de *conocimiento*) y *E r s c h e i n u n g* (figura de la *Reflexión*), entre indicación psicofisiológica y «mira». Se podría creer, añade Kant, que no hacemos más que sentir de modo mecánico el efecto de las vibraciones de la luz o del aire y que, «en consecuencia, únicamente el agrado se vincula a los colores y los sonidos». Pero si advertimos que es posible discernir «cambios de cualidad y no sólo de grado en la sensación... perfectamente podríamos entonces vernos

[22] Sobre la adhesión de Kant a la teoría euleriana de las vibraciones del éter, cf. *Op. post.*, XXI, 469 y 523.

obligados a considerar dos clases de sensaciones, no como meras impresiones sensibles, sino como el efecto de una apreciación de la forma en el juego de muchas sensaciones» (§ 51, V, 325). Por tanto, el color sólo se sitúa entre los simples estímulos en la medida en que no es vivido «formalmente», y sería por entero inexacto resumir el § 14 diciendo que un cuadro bello no es más que un dibujo coloreado. Si Kant parece anunciar ciertas ocurrencias de Ingres, nos pone ante todo en guardia contra la oposición simplista entre el dibujo y el color, contra la división arbitraria de la forma y la materia de la representación. El error no consiste tanto en considerar bello el color, cuanto en desconocer la función sugestiva que puede tener, desde el momento en que ya no es vivido como contenido indiferente, sino como índice de alejamiento, de reposo o de movimiento[23].

Quien «declara bello» «el verde de una pradera de césped» pronuncia sin duda un juicio equivocado, si en verdad presta atención únicamente a la sensación del verde. Pero también puede equivocarse en cuanto a la motivación de su juicio y creer que se interesa por el verde como constelación de *stimuli*, cuando en realidad mira al verde de *esta* pradera de césped, en su singularidad. Reducción inmediata de la cosa a su aparecer, lo «bello» designa ahora la promoción del *datum* sensorial al aparecer. Tanto en un caso como en el otro, ya no miro lo que me dan a conocer el objeto o el contenido sensorial; reflexionar es dejar de conocer o de creer que se conoce para confiarse a una *interpretación* espontánea de los contenidos. No es arbitrario aproximar el § 14 al primer capítulo de *El mundo*, donde Descartes, con el fin de mostrar que «mi sentimiento» es desemejante respecto de lo que lo produce, pone ejemplos de percepciones que tan sólo son traducciones[24] y, en el límite, interpretaciones aberrantes. Aunque Descartes no establezca diferencia de naturaleza entre la percepción (traducción racional) y la alucinación (traducción libre), sitúa con bastante exactitud el terreno de la Reflexión: interpretación libre de los contenidos que, sin embargo, no es una locura subjetiva, pues, entre la buena traducción perceptiva del «*datum*» y el contrasentido que se comete al respecto, existe aún la posibilidad (ignorada por los clásicos) de que el contenido se convierta en *signo de su aparecer* y se vuelva

[23] Sobre la escala clásica de los colores para sugerir profundidad, cf. Lapicque, *op. cit.*, pp. 278-283. La preferencia que Kant confiesa por el dibujo tan sólo tiene un interés anecdótico. El elemento plástico privilegiado nunca será ni mero contorno ni mera mancha. Y es sobre todo esto lo que reconocía el § 14: si interviene el color, es como soporte imaginativo. Soporte que puede prestarse, ciertamente, con más facilidad a la ilusión naturalista que la mera forma. «En su esencia, el dibujo induce legítima y fácilmente lo abstracto... Cuanto más nos apoyamos en los elementos de la forma que sostienen la empresa gráfica, tanto más nos damos cuenta de que disminuyen los materiales propios para la representación naturalista de cosas aparentes» (Paul Klee, *Journal*, p. 59).
Se encontrará en Francastel (*Peinture et société*), pp. 154-5 [trad. esp. *Pintura y sociedad*, Madrid, Cátedra, 1990]) una discusión de la oposición tradicional «forma-color» a propósito del cuestionamiento que lleva a cabo de la «revolución» impresionista.

[24] «Si el sentido del oído refiriese a nuestro pensamiento la verdadera imagen de su objeto, haría falta que en lugar de hacernos concebir el sonido nos hiciese concebir el movimiento de las partes del aire que tiembla ahora contra nuestras orejas» (*Monde*, ed. Alquié, p. 317 [trad. esp. *El mundo o tratado de la luz*, Madrid, Alianza, 1991]).

transparente (de que se «purifique») hasta que ya no signifique nada más que el hecho de dar a ver o a escuchar.

A este nivel hemos de comprender el análisis del «color puro». Sartre hace un buen comentario de él cuando pone como ejemplo «el rojo de esta alfombra» en un cuadro de Matisse. «Entiéndase: si lo consideramos aisladamente, este goce sensorial... no tiene nada de estético. Es pura y simplemente un placer de los sentidos... Tan sólo podemos disfrutar de verdad del rojo aprehendiéndolo como *rojo de alfombra*, luego como algo irreal... Es en lo irreal, pues, donde las relaciones entre los colores y las formas cobran su verdadero sentido»[25]. Esto es lo que quiere decir Kant. No niega que a menudo podamos vivir la conciencia de belleza como un goce sensible (este es el mejor argumento que se opone contra su «ascetismo», y encontramos gracioso, entonces, que un filósofo se haya atrevido a decretar dogmáticamente que lo agradable no *debía* ser vivido como bello); se contenta con afirmar que, siendo lo sensorial esencialmente distinto de lo reflexionante, el placer que parece acompañar al simple «*datum*» oculta a la fuerza un placer que se obtiene de la *forma* irreal que se esboza entonces. La sensación como tal no es un ingrediente necesario de la conciencia reflexionante; tan sólo es la «*húle*» considerada aparte de la forma, que todavía no la hace significante, pero sí sugestiva.

IV La «*Gestalt*» pre-conceptual y el estatuto de la conciencia sensible

¿Cuál es, pues, esta «*Form*» que distingue la conciencia de la belleza de una percepción? Ciertamente, no es el contorno de un objeto dado: la «*Gestalt*», precisa Kant, sólo es uno de los aspectos de la «*Form*» (V, 225), –y esta misma «*Gestalt*» no podría proceder, por lo demás, de una abstracción que se efectúa sobre el objeto. Hay «*Form*» dondequiera que, a partir de un conjunto de sensaciones, experimento que una pluralidad se unifica por sí misma en el espacio o en el tiempo: «El elemento formal de un objeto, es decir, la unificación de su diversidad en una unidad cualquiera...» (§ 15, V, 227). Pero, ¿tenemos que entender aquí el espacio y el tiempo como dimensiones constituidas de la objetividad? Cuando Kant habla de la apercepción de una «división del tiempo» (*Zeiteinteilung*) por medio de las vibraciones, ¿se trata, para el sujeto reflexionante, de llevar a cabo un recorte del tiempo de las Analogías? Sería entonces preciso que el sujeto reflexionante estuviese localizado en el universo objetivo y que la Analítica de lo bello se subordinase a la del conocimiento. La *Crítica* nos lo prohíbe. ¿Hay que entender entonces este espacio como la creación de las configuraciones vividas imaginariamente, como la estela que éstas dejan? La Analítica de lo bello impone semejante lectura; la Analítica trascendental no la hace imposible.

[25] Sartre, *Imaginaire*, pp. 240-1 [trad. esp. *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Buenos Aires, Losada, 1976]. Cf. Merleau-Ponty, *Ph. P.*, p. 361.

La representación del espacio *como intuición formal* requiere la síntesis trascendental de la imaginación, –que, en el § 24 de la *Deducción*, se presenta expresamente como «intelectual»[26]. Pero hay que advertir que la nota al § 26 que vuelve sobre la misma idea es mucho más ambigua: se dice solamente que la donación del espacio y el tiempo como intuiciones precede a cualquier concepto y que, por esta razón, en la Estética trascendental era legítimo atribuirle esta unidad a la sensibilidad, «aunque suponga una síntesis *que no pertenece a los sentidos*» (B 125). Kant no escribe «intelectual». Y la frase siguiente precisa que esta unidad, que propiamente hablando no es de origen sensible, tampoco se debe «a un concepto del entendimiento». Tomado al pie de la letra, este texto circunscribe el campo de la Reflexión. Y por eso es por lo que, además, pone en un aprieto al comentarista preocupado por insistir en el «intelectualismo» kantiano[27], cuando más bien debería incitar a que se vuelva a poner en cuestión esta misma noción de «intelectualismo» –que hace contradictoria la posibilidad de «*Formen*» no objetivas.

El «intelectualismo» remite ante todo a la solución de un problema preciso: como la vinculación de lo diverso no puede estar presente *en él* y *al mismo tiempo que él*, debemos atribuírsela necesariamente a una espontaneidad y establecer, *desde entonces*, una distinción entre entendimiento y sensibilidad. Para que una representación merezca este nombre y sea algo para mí, lo diverso debe tener una referencia necesaria a la unidad sintética de la apercepción, referencia que no puede pertenecer a los sentidos (B 107 a 110). Es cierto que, bajo este respecto de consideración, cualquier síntesis, en la medida en que constituye una representación *mía*, es «puramente intelectual»; la llamaremos «un efecto», «una aplicación» o «una determinación» de la sensibilidad por el entendimiento (B 120). Hacer abstracción de la unidad sintética sería hacerme «animal en el pensamiento»[28]. En la *KU*, Kant no se echa

---

[26] «Esta síntesis es un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad» (B 120). La diferencia entre la síntesis trascendental de la imaginación (*speciosa*) y la síntesis intelectual propiamente dicha consiste en que aquella concierne expresamente a lo diverso de la intuición *sensible*, mientras que ésta «sería pensada relativamente a lo diverso de una intuición *en general* en la mera categoría» (B 119).

[27] Tran Duc Tao, en *Phéno-Mat.* [trad. esp. *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971], se refiere dos veces a este texto. – La primera vez (pp. 110-111) para interpretarlo en un sentido francamente intelectualista. No obstante, añade, Kant se da cuenta en seguida de que acaba de absorber la Estética en la Analítica y «se apresura a añadir por medio de un razonamiento sorprendente» que «la unidad de esta intuición *a priori* pertenece al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento». – La segunda vez (pp. 211-212), el autor ve en estas líneas la necesidad que experimentaba Kant, sin saberlo, de «liberarse del formalismo». «La relación de la forma de la intuición con la intuición formal abre perspectivas nuevas sobre la síntesis de la apercepción que, en su acto originario, precede a cualquier concepto y sólo puede fundarse así sobre el movimiento mismo de lo sensible en cuanto tal». Esto es imputarle a Kant mucha versatilidad en pocas líneas.

[28] «Ni siquiera sabría que tengo estos *data* sensibles; en consecuencia, no existirían absolutamente para mí en tanto que ser cognoscente, puesto que (si me hago animal en el pensamiento) estarían en mí, inconsciente de mi existencia, como representaciones que vincularía una ley empírica de asociación e influirían también en el sentimiento y en la facultad de desear; sería consciente de cada una de estas representaciones, pero no de su relación con la unidad de representación de su objeto por medio de la unidad sintética de su apercepción; su

atrás respecto de este punto: únicamente el entendimiento, afirma, puede dar la ley; es la única facultad de conocer autónoma (V, 241). Pero importa no confundir *el entendimiento en general* y *los conceptos* que hace posibles: la referencia a aquél todavía no implica una referencia a éstos[29]. De manera que, por indispensable que sea para cualquier conciencia (*Bewusstheit*), la relación con el entendimiento no significa, de ninguna manera, que la unificación de lo diverso en la imaginación sólo sea realizable con ayuda de conceptos de objetos. Por eso la *Tercera Crítica* tiene derecho a volver a situarse en un estadio en que, para mí, todavía no se han escindido entendimiento e imaginación. Se trata entonces de describir cómo se lleva a cabo su unión espontánea, –cómo, por ejemplo, un contenido empíricamente (culturalmente) indeterminado no es, sin embargo, un sinsentido, por el hecho de que se me aparezca. La «*Form*» es lo que se le anuncia *ya* a un sujeto *sólo consciente* y le permite orientarse en el desorden de la pre-objetividad.

«Un salvaje ve de lejos una casa, cuyo uso no conoce: tiene delante suyo, en su representación, el mismo objeto que aquél que lo conoce de modo determinado como una habitación destinada al hombre... Pero, para el uno es una mera intuición, –para el otro, una intuición y un concepto juntos» (*Logik*, IX, 53). Esto no evita que la «mera intuición», aunque siga siendo conforme a las reglas de la objetividad en general, no alcance, para articularse, un concepto de objeto determinado. Lo desconocido no es lo enigmático: desprovisto de conceptos, el pensamiento del salvaje no lo está de «formas». No hay duda de que, de derecho, un universo regido únicamente por los Principios del entendimiento podría ser un caos y, a falta de conceptos empíricos, uno no podría discernir nada, no podría designar nada. Pero no sucede así. Incluso sin conceptos empíricos y «cuando las percepciones dispersas todavía no están unificadas bajo un concepto de objeto» (*Anthrop.*, VII, 126), la imaginación se inventa reglas y la vida «estética» conserva una genialidad de la que la *Antropología* pone ejemplos en los niveles más modestos del lenguaje y de la cultura: así, el tema de conversación en torno al cual la imaginación de cada uno se concede libre curso sin someterse a ninguna regla y, sin embargo, «de una manera conforme al entendimiento». Instantes de gracia a través de los que «entendimiento y sensibilidad, a pesar de su diferencia, se unen con vistas a la producción de nuestro conocimiento, como si el uno naciese del otro o como si ambos tuviesen su origen en una raíz común» (*Anthrop.*, VII, 177).

A la luz de estos textos, tenemos que matizar el juicio que arrojaba Merleau-Ponty sobre el estatuto del conocimiento sensible en el criticismo. Si toda percepción es una variedad de intelección, escribe, «no habrá, pues, en último análisis, conocimiento sensible, no habrá hiato entre la Estética y la

juego se ejercería siempre regularmente sin que yo conociese nada por ello, ni siquiera el que es mi estado» (Carta a Herz, 26 de mayo de 1789, XI, 52).

[29] Distinción que se efectúa explícitamente en el § 30: «La finalidad tiene entonces su principio y su configuración (*Gestalt*) en el objeto, aunque no indique la relación de este objeto con otros según conceptos (en consideración de un juicio de conocimiento), sino que concierne en general a la simple aprehensión de esta forma (*Form*) en tanto que es conforme en el espíritu con la *facultad de los conceptos*, así como con facultad la de la presentación...» (V, 279).

Analítica... Toda conciencia de algo, desde el momento en que esto es identificable y reconocible, por ejemplo *como* un color o incluso *como* este rojo único, presupone, a través de la impresión vivida, la aprehensión de un sentido que no se encuentra *contenido* en ella, que no es una parte real suya» (*Structure comp.*, p. 216). A lo que objetaremos que el «intelectualismo» kantiano no le hurta su consistencia a la conciencia perceptiva, como tampoco condena a la locura la vida imaginaria: en la medida en que marca la liberación máxima del criticismo con respecto a la estructura de «objeto en general», la conciencia de belleza es la confesión de que hay sentido fuera de la objetividad. Pero este «sentido» no es recogido y leído en los contenidos sensibles, y las «formas», en lugar de surgir de una génesis pasiva de hecho, atestiguan la presencia de una conciencia reflexionante de derecho. Desde entonces, la descripción kantiana de la pre-objetividad decepciona al fenomenólogo: verá en la Analítica de lo bello, todavía y siempre, una reducción ilícita de las «cosas» al «discurso sobre las cosas», de la conciencia ingenua de belleza a su formulación[30]. Si bien Merleau-Ponty llega a reconocer el carácter innovador de la última *Crítica* y el abandono que se produce en ella del sujeto trascendental como pensamiento absoluto, sólo puede hacer justicia a Kant acompañándolo de reservas[31]. A fin de cuentas, piensa, la *KU* cae a su vez bajo el reproche que merece el método crítico en su conjunto: poco preocupada por adherirse escrupulosamente a nuestra experiencia, sustituye «el dar cuenta por una reconstrucción». Sujeto reflexionante o sujeto del entendimiento, el sujeto trascendental sigue siendo un protocolo de condiciones de posibilidad (de la belleza o de la objetividad) y es imposible, en última instancia, encontrar en la *Tercera Crítica* la doctrina del sujeto encarnado, que profundizaría la del sujeto puro... El sujeto de gusto kantiano no es *solamente estético* más que apariencia: su función principal es la de dejar que trasparezca la facultad de Juzgar. Pero entonces, para el existencialismo lo mismo da decir que sigue siendo un sujeto legislador disfrazado de sujeto encarnado. Lo inmediato, en Kant, no es *por sí mismo* expresivo; una espontaneidad escondida inventa

[30] « (Husserl) ha sido perfectamente consciente del peligro y ha escrito que no había nada en común entre la intuición tal como él la comprendía y un procedimiento escolástico que pretende extraer del conocimiento de las cosas juicios analíticos que se pueden formar sobre la significación de las palabras» (*Sciences H. et Phéno.*, C.D.U., no paginado [trad. esp. *La fenomenología y las ciencias del hombre,* Buenos Aires, Nova, 1969]). Idea que retoma en el prefacio de la *Ph. P.*: «Buscar la esencia de la conciencia no será desplegar la *Wortbedeutung* "conciencia"... será encontrar el hecho de mi conciencia, *que es lo que quieren decir* finalmente la palabra y el concepto de conciencia». Falta por saber cómo tendría la certeza de haber alcanzado «el hecho». – Sobre la diferencia que existe, desde este punto de vista, entre Kant y Husserl, por una parte, y el existencialismo, por otra, cf. las indicaciones de Ricoeur en *R.M.M.*, 1951, pp. 364 y 368.

[31] «Kant mismo muestra en la *KU* que hay una unidad de la imaginación y del entendimiento, y una unidad de los sujetos, anterior al objeto... Aquí, el sujeto ya no es el pensador universal de un sistema de objetos rigurosamente vinculado... se descubre y se aprecia como una naturaleza espontáneamente conforme con la ley del entendimiento. Pero si hay una naturaleza del sujeto, entonces el arte oculto de la imaginación debe condicionar la actividad categorial, no ya solamente el juicio estético, sino el conocimiento que se apoya en él...» (*Ph. P.*, Prólogo, p. XIII).

siempre la lengua original que parece hablar. El *hecho* aparente tan sólo expresa un *derecho* que el análisis debe hallar; el derecho no se reduce al hecho que describe el fenomenólogo. De manera que la siguiente objeción de Merleau-Ponty vale tanto contra la *Tercera Crítica* como contra la primera: «Si el *a priori* conserva el carácter de lo que debe ser por oposición a lo que existe de hecho y como determinación antropológica, es solamente en la medida en que (Kant) no llevó hasta el final su programa, que era el de definir nuestros poderes de conocimiento por nuestra condición de hecho, y que debía obligarle a situar cualquier ser concebible sobre el fondo de este mundo» (*Ph. P.*, p. 255). Falta por saber si éste fue el programa del criticismo. «Definir nuestros poderes de conocimiento por medio de nuestra condición de hecho», ¿viene a ser lo mismo que enumerar las condiciones sin las cuales serían injustificables nuestras *pretensiones de hecho*? No obstante, para poder acusar al kantismo de «legalismo» y abstracción hay que producir este desplazamiento, en detrimento de la inspiración subterránea que creemos descubrir en él. Haciéndolo, el existencialismo bien podría mostrar sin saberlo que él mismo es incapaz de fundar la filosofía en otro lugar salvo en la facticidad del sujeto encarnado. Nunca hay que olvidar que el reproche de intelectualismo se formula contra Kant en nombre de una doctrina de las esencias que, paradójicamente, exige a los «hechos» la garantía de su validez, a la «experiencia» originaria el secreto de su rigor. «A la visión de la esencia le resulta esencial saberse posterior a las cosas de que parte» y resulta vano pretender «apuntar a esencias sin tener la experiencia de ningún hecho»[32]. Pero, ¿cómo estar seguros de que la investigación eidética no estará hipotecada por prejuicios quizás disimulados en la descripción de lo inmediato? El debate concierne al método: consiste en saber de dónde puede surgir el prejuicio más peligroso, si del control previo de la esencia por los «hechos» o de una fijación quasi-geométrica y en apariencia arbitraria de la esencias, tal como la lleva a cabo la Analítica de lo bello.

¿Fue Kant un pensador tan temeroso por haber elegido esta última vía? Haciendo creer esto, se escamotea su originalidad, pues la temática de la «encarnación», en la medida en que resulta de la disolución de la metafísica clásica, está presente en la obra. Instituir una separación de esencia entre el agrado y la belleza sensible significaba romper con la tradición, que descuidadamente los identificaba. Es preciso, decía Pascal, que las cosas se nos representen «de manera que aquellos a los que hablamos puedan entenderlas sin dificultad y con placer», pero «quienes, tras haber pintado, añaden aún algo, hacen un cuadro en lugar de un retrato» (fragmento 25), una obra bella y no una obra verdadera. Ésta es la actitud que rechaza Kant cuando le deniega a lo agradable como tal el poder de definir, ni siquiera parcialmente, la belleza,

[32] *Sc. h. et Phéno.* De ahí el reproche a Sartre por haber separado, en *L'Imaginaire*, la investigación psicológica de la investigación eidética, «como si se pudiesen considerar las esencias sin tener la experiencia de ningún hecho, o abordar los hechos sin implicar en la manera en que se los trata cierta visión de esencia». Reproche que valdría *a fortiori* contra la Analítica de lo bello, donde se elimina voluntariamente toda investigación psicológica.

y ya no lo tolera más que a título de coadyuvante. Mientras que para el clasicismo la belleza solamente tiene el rango de agrado y tan sólo podría ser la mediadora de lo verdadero, el agrado adquiere ahora derecho de ciudadanía sólo a título de intercesor de lo bello, que se supone, en lo sucesivo, como instancia autónoma. «No es bastante con que una cosa sea bella, es preciso que sea apropiada para el asunto» (Pascal, fragmento 15); no es bastante, para Kant, con que una cosa sea agradable, debe aún ser apropiada a la *forma*. Según Pascal, no había diferencia entre la «estética» y el esteticismo, entre la contemplación de lo bello y la alienación en lo sensible, –no había término medio entre los que se detienen en las imágenes y los que extraen de ellas su significación. El elemento estético, en el sentido en que lo entendemos, tan sólo surgía en el instante límite en que el arte de agradar, sobrepasando sus derechos, nos lleva a olvidar el espíritu en favor de la letra, las cosas figuradas en favor de las figuras, y la «belleza» tan sólo era aislable al precio de este escandaloso primado de la expresión sobre la significación. Por medio del golpe de timón de la Analítica de lo bello, el placer, considerado según la forma, se desliga por fin del culto al estímulo y ya no es confundido con él en la misma idolatría. Habiéndose vuelto independiente del agrado pedagógico, lo bello deja de ser la cifra de lo verdadero; lo sensible tiene finalmente un sentido autóctono, a media distancia entre el teclado sensorial sobre el que se anuncia y las significaciones intelectuales de que es portador. Entre «la imaginación» de los clásicos y el saber, se abre un dominio para esta disciplina nueva que Lambert acababa de bautizar como «Fenomenología».

V El interés en el contenido y las interferencias respecto del juicio de gusto puro

Están trazadas, pues, las fronteras del «gusto puro»: ni documentación psico-fisiológica, ni documentación conceptual. Jamás tengo la certeza, cuando aprecio la belleza de un *contenido sensible* o de *una cosa*, de no haber franqueado el límite del mero gusto, de no confundir el placer que me proporciona la forma con el interés en el objeto. Ahora bien, Kant pagará cara esta desconfianza hacia toda ontología previa; por eso la *KU* le resultará insoportable a los estetas, –«una de esas trampas peligrosas junto a las que he pasado como por milagro», confesaba Alain.

En el origen de esta severidad se encuentra sin duda la condena arrojada sobre la imaginación, amante del error. Si Alain prefiere el punto de vista del creador frente a cualquier Analítica del gusto escrita por un principiante, es porque impugna *a priori* la originalidad de la perspectiva imaginaria: «Como había llevado tan lejos la crítica de la imaginación, como había sondeado el abismo de las imágenes, como las había perseguido hasta hacerlas entrar en el cuerpo humano, que es su lugar, ya no era víctima de esta ficción según la cual el artista compone en primer lugar seres sin cuerpo, conforme a las perfecciones que imagina, y a continuación lleva a cabo el retrato» (*H. de mes*

pensées, p. 194). Éste será, por tanto, el recto camino de la reflexión sobre lo bello: «De la imaginación creadora negada a la idea de la profesión de creador». Dado que *nada* en el espíritu del artista precede a la obra realizada, hay que partir de él, y sólo reconoceremos la belleza inscrita *en el objeto*. La obra que se juzga perfecta se convierte en el canon de lo bello: nos vemos remitidos aquí al placer interesado. «Es necesario que una puerta bella sea, en primer lugar, una puerta. Si un asiento no está hecho en absoluto para que estemos bien sentados en él, jamás será bello. Lo útil va siempre por delante y el artista es, en primera instancia, artesano... Lo bello tan sólo florece sobre lo útil». Desde entonces, ¿definiremos lo bello por esta conformidad mínima con lo útil? Alain no lo piensa, –y, en esta medida, no escapa por entero «a la peligrosa trampa» de que se cuida. Si la belleza no es nada más que lo que se presenta en la superficie de las cosas bellas, si las bellas formas tan sólo existen moldeadas o grabadas (*H. de mes pensées*, p. 195), el mundo estético queda arbitrariamente restringido a sus soportes existentes. Pero, como hay que reconocer, no obstante, que lo bello difiere, de derecho, de lo útil y lo perfecto, en modo alguno hemos esquivado la paradoja kantiana, y aparece todavía más la verdad que esconde. En el nivel del mero análisis del «esto me agrada», lo bello no es sino un desierto, un predicado que ninguna intuición dada colma. Decir que un objeto es bello es «darle valor de enigma», como dirá Valéry[33], y no determinarlo. A la *cosa* bella sólo le corresponde un juicio de gusto impuro, regulado por una exigencia inesencial. ¿Qué? «Todo lo que ha sido y es considerado por quienes sienten y juzgan lo bello como las manifestaciones estéticas supremas, todas las obras maestras de las artes plásticas y de las artes de la palabra... todo eso debe ser expulsado sin piedad del dominio de lo bello»[34]. Kant no afirma tanto, sino solamente que la expresión «esto me agrada» no tiene el mismo sentido según contemple un paisaje o una Madona de Rafael; en este último caso, debo «tener en cuenta *al mismo tiempo* la perfección de la cosa» (§ 48, V, 311). Del mismo modo que la belleza pura instaura un sistema de condiciones restrictivas con respecto a los contenidos sensibles, así la objetividad nos obliga a forjar un segundo sistema –pero que ya no concierne al gusto puro– con respecto a las formas imaginarias. Importa distinguir, pues, el dominio de los objetos y el reino de las formas. Cada uno tiene sus exigencias propias. Allí donde sé que debe tratarse de un hombre, de un animal o de una casa, la bella apariencia debe componerse con un juicio de finalidad que se vuelve inseparable de ella, si no constitutivo. «Podríamos disponer en un edificio muchas cosas que agradasen inmediatamente a la intuición, si no fuese una iglesia... y este ser humano podría tener rasgos mucho más finos y un rostro más dulce, si no debiese *representar* a un hombre o a un guerrero» (§ 16, V, 230). Si la *cosa* debe agradarme en cuanto tal, es preciso como mínimo que no contravenga mi concepto, para que no me desagrade. «Su representación me agrada... sim-

[33] *Variété IV*, p. 247.
[34] V. Basch, *op. cit.*, p. 197.

plemente porque no contradice ninguna de las condiciones solamente bajo las cuales puede ser bella una cosa de este género» (§ 17, V, 235).

Por tanto, el dominio de hecho en que se despliega el gusto ya no coincide con la esencia del gusto que hasta aquí hemos despejado. No se trata de que, para Kant, la belleza adherente sea una falsificación de la belleza. Limitación no es negación; si no, ¿hablaríamos aún –de lo cual se sorprende Victor Basch– de *dos especies* de belleza? El placer del gusto, sometido a una condición que le es extraña, no desaparece; tan sólo se une a la conciencia de la perfección. La belleza adherente, reconocimiento de nuestra condición de hecho, significa, a fin de cuentas, que el placer del gusto nunca es vivido íntegramente y que la irrealidad de lo bello nunca consigue hacer saltar la realidad de la *obra*. La dosificación de belleza libre y belleza adherente diferirá según las artes. En arquitectura, donde es esencial la consideración del uso, la «adaptación del producto» es una condición restrictiva más severa de lo que lo es la imitación de la naturaleza en escultura; la cosa impondrá sus normas técnicas tanto más por cuanto que su finalidad es menos equívoca. Si decimos, por ejemplo, que el concepto de la casa está más determinado que el de una flor, no se trata de que su definición sea más precisa (lo es menos): lo que ocurre es que es más difícil apreciar la belleza de una casa cuando no satisface los requisitos que impone su finalidad (emplazamiento, protección, exposición). Mi juicio de gusto tendrá más dificultades, entonces, para poner entre paréntesis la utensilidad; su libertad quedará limitada por la pregnancia de la causa final. Perfectamente puedo imaginar gran abundancia de flores fantásticas o monstruosas que sigan siendo *flores*; la libertad de variación será más estrecha para un rostro o para una casa, y se alcanzará más rápido el umbral en que *eso ya no sea* un rostro o una casa, en que lo imaginario quede anulado por falta de «motivo». Nuestra costumbre con respecto a la finalidad técnica reintroduce de este modo, a expensas del puro aparecer, el criterio de la *conformidad* que el análisis filosófico eliminaba. Y ello bajo muchas formas. En las artes imitativas (*nachbildende* o *abbildende*)[35], el sentido común se subordina de forma espontánea al modelo según la norma de la conformidad. Si intento decir *por qué* es bella esta apariencia: encontramos rápidamente el criterio cuando se trata de la apariencia de un hombre o de un animal. Entonces hay al menos una cosa que todo el mundo debe concederme: que la obra-imagen (*Bildsaul, Bildwerk*) es fiel a su «*Nachbild*». Desde el momento en que la apariencia agrada *representando*, la condición restrictiva «representación» es considerada como la condición positiva de lo bello; el aparecer se aliena en *imagen de*, conjuración de objetos ausentes más bien que ausencia de objetos, y el gusto se transforma en una instancia de selección cultural, «el buen gusto». Esta metamorfosis del gusto, desde la belleza natural hasta la belleza artística,

[35] Las artes son o bien *figurativas* (*bildende*) (arte de los jardines, arquitectura) o bien de imitación (*nachbildende*) (pintura, escultura). «Aquellas conciernen a los objetos bellos, éstas a las bellas representaciones de objetos» (*Rx* 1816). Nótese que, en la mayor parte de las *Reflexionen*, la «*Urteilskraft*» es la facultad de apreciar la belleza adherente: «...la facultad de juzgar es la facultad de distinguir lo conveniente (*das Schickliche*), es decir, lo que no contraviene la idea que está dada» (*Rx* 819).

resulta inevitable: para juzgar una belleza natural «no tengo que tener de antemano un concepto de lo que debe ser la cosa», mientras que la belleza artística es «una *bella representación de una cosa*» (§ 48, V, 311).

«Representación bella» (*schöne Vorstellung*) significa más que «imitación bella» (*schöne Nachahmung*): la exigencia de conformidad es más amplia que la exigencia de perfección figurativa. Como reconocerá Hegel, la belleza adherente no está necesariamente ligada a la figuración. («La reproducción de un león, de un árbol en cuanto tal o de cualquier otro objeto de ninguna manera responde a una necesidad primitiva del arte;... por el contrario, el arte, principalmente en las artes plásticas, se consagra en su decadencia a la representación de estos objetos, con el fin de hacer valer la habilidad subjetiva para crear apariencias»). Poco importa que la obra sea o no imitativa. Lo esencial es que proceda de una representación, luego de una intención humana: «como el arte supone siempre un fin en la causa, es menester que se establezca en primer lugar el concepto de lo que debe ser la cosa». Según Kant, cualquier obra de arte, *en tanto que obra del arte*, incluye este momento, en el que Hegel verá un síntoma de decadencia: «Ya no admiramos la cosa misma, ni la forma en su adecuación al contenido, sino al poeta y al artista con sus intenciones subjetivas, su saber hacer y su habilidad en la ejecución. Así, el público ya no se halla en relación más que con el artista, pues se trata ante todo de que cada cual se dé cuenta de lo que el artista ha querido hacer y de la destreza y habilidad con que ha sabido realizar lo que quería»[36]. ¿No es exceso de severidad ver en esta situación el signo de decadencia del arte? Cuando las formas han sido producidas por la mano del hombre, es prácticamente imposible evitar que el sujeto de gusto no juzgue la habilidad técnica (*Geschicklichkeit*) del autor en función de la idea directriz que le atribuye (*Vorbild*). Desde el momento en que la cosa es considerada como producto fabricado (*Handwerk*), resulta inevitable que se plantee la cuestión de la adecuación de la forma al contenido espiritual. A continuación esta visión artesanal del mundo invade incluso el reino de la belleza natural: ¿hablaríamos de un hombre *bello* o de un caballo *bello* si las normas de la fabricación humana no siguiesen gobernando sin que nosotros lo supiésemos nuestra apreciación? «La naturaleza ya no es juzgada del mismo modo que cuando aparecía como si perteneciese al arte, sino que, en la medida en que pertenece realmente al arte, éste es en verdad sobrehumano» (V, 311). Sombra del hombre-artesano, el Dios-«artista» cierra todo acceso a la belleza libre.

VI El efebo o la imagen originaria

Ahora bien, es dudoso que únicamente la actividad poiética sea responsable de esta belleza adulterada. Si es verdad que ninguno de nuestros juicios de gusto es enteramente puro, nuestro comercio con los objetos fabricados no es, de hecho, su único origen. «Todas las cosas parecen la realización de una ima-

[36] Hegel, *Esthétique*, trad. III, 2, p. 13 [trad. esp. *Estética*, 8 Vol., Buenos Aires, Siglo Veinte, 1985].

gen», anota Kant[37], pero esta ilusión tiene, sin duda, raíces distintas de la práctica artesanal, pues, si para producir lo bello son necesarios modelos, esto todavía no explica que sean indispensables para apreciarlo. Es cierto que el «buen gusto» se forma y se conserva sólo por la obediencia a ciertas normas llamadas «*Muster*» (modelos), temas culturales que orientan necesariamente mi juicio, pero que deben distinguirse de los «*Modelle*» objetivos, de los «*Vorbilder*» presentes en el pensamiento o en el recuerdo del hombre del oficio. «Toda presentación sensible, que sólo es posible mediante conceptos, pertenece al arte; lo que únicamente es posible a partir de formas canónicas (*vorbildlichen Formen*) pertenece al oficio (*Handwerk*)»[38]. ¿Cuál es, pues, la razón que convierte en fatal el recurso a una canónica, desde el momento en que pasamos del juicio de gusto puro a la apreciación de los objetos del gusto? ¿Por qué nos vemos llevados de forma inevitable a medir el objeto bello con respecto a una imagen-modelo (*Musterbild*), «simple idea que cada cual debe producir en sí mismo y según la cual debe juzgar todo lo que es objeto de gusto» (§ 17, V, 232)? ¿De dónde ha surgido la Idea de lo bello?

O mejor: ¿por qué tenemos tendencia a formarnos una? «No poseemos» ninguna imagen originaria de lo bello (el aprieto de Hipias ante Sócrates estaba justificado), –y «aspiramos a producir una» (§ 17) (la pregunta de Sócrates no era, pues, arbitraria). Admirar el hecho de que la belleza adherente sea inevitable y no podamos quedar reducidos a puras conciencias reflexionantes comporta que nos veamos llevados a plantear la siguiente pregunta: ¿cómo se nos impone necesariamente la noción de «imagen originaria» (*archetúpon*)? Y, ¿qué hemos de entender por «imagen originaria»? Ciertas *Reflexionen* permiten precisar el sentido de la noción de *U r b i l d*: «Todo concepto objetivo es o bien "*Urbild*" (*archetúpon*), o bien "*Nachbild*" (*ectúpon*). Aquél, cuando el concepto del objeto es pensado a nuestro capricho (*willkürlich*) o cuando, sin él, no es posible ningún concepto de objeto, ninguna experiencia; –éste, cuando el objeto viene dado por los sentidos» (*Rx* 3978) – «Todos los conceptos son o bien "*Urbilder*", fundamentos de las determinaciones que pertenecen a los objetos y por los que el objeto mismo es determinado entre todos los objetos posibles, –o bien "*Nachbilder*", que se desprenden de las determinaciones de las cosas» (*Rx* 3983). *U r b i l d*, entiéndase: una «medida fundamental» (*Grundmass*) que, a diferencia de la Idea, no viene dada por la naturaleza de la Razón[39], pero que tampoco forjamos caprichosamente. Es una «ficción original» que aparece en la imaginación empírica, en lugar de ser creada por ella: «El gusto sirve para limitar la forma apropiada a las leyes de la imaginación productiva y para forjar (*bilden* = *fingendi*) así originalmente, no

37 *Rx* 634. Sobre los modelos inconscientes que crea la imaginación para toda clase de objetos, cf. *Anthrop.*, § 30.

38 *Rx* 963. Sobre la diferencia entre «*Urbild*», «*Muster*» y «*Modell*», cf. *Rx* 1869 y 722: el primero de estos conceptos concierne a la creación genial, el segundo a la imitación, el tercero a la copia (*Abdruck*).

39 «Los conceptos racionales puros, que vienen dados por la naturaleza de la razón, no son ni imágenes originarias, ni copias, pues no son pensados a nuestro capricho, sino que contienen el fundamento de posibilidad de todas las Ideas racionales arbitrarias» (*Rx* 3978).

por imitación» (*Anthrop.*, VII, 246). El «gusto» de que se trata aquí es el «buen gusto», que hace que se restrinja el margen del gusto puro –en principio ilimitado– a medida que la finalidad técnica se vuelve más ostensible en el objeto y la «forma originaria» más determinada. Ahora bien, hay un ser en el mundo cuya representación nos obliga precisamente a evocar esta ficción previa, lo bastante indecisa como para ser tan sólo un monograma y no una imagen propiamente hablando, pero con los contornos lo bastante precisos como para que parezca «diseñada de antemano por la naturaleza» (*Rx* 757).

Como sabemos, siempre es posible juzgar una cosa o un animal conforme a cierta perfección mínima (la casa más habitable, el caballo más vigoroso), pero ésta sólo tiene sentido para el hombre-técnico. Mientras que la destinación de un útil o de una institución siempre es múltiple, nunca acabada, el hombre se distingue de todos los demás seres porque es capaz de asignarle a todas las cosas fines sometiéndolas a los suyos, «*que puede fijarse a sí mismo*». Ahora bien, si la belleza libre no podía aparecer plenamente en un objeto que estaba en parte esclavizado por el uso técnico y definido por él, ¿cómo, *a fortiori*, seguiría teniendo sentido en un ser al que define su aptitud universal para fines? Tocamos aquí un punto en que ya no hay juego posible entre la apariencia y la norma técnica: ¿cómo podría la forma de un ser semejante contravenir la norma fundamental *que él es por naturaleza*? Pretender que sólo el hombre puede ser *idealizado* es reconocer que nada, en su apariencia o en sus actos, escapa a la determinación por la Idea (*Rx* 945); por tanto, que siempre puede ser representado «como un conjunto singular adecuado a una Idea». «La formación más bella es la que ya no se encuentra subordinada a un uso u otro; (la encontramos) allí donde los fines no se oponen los unos a los otros. El rostro más bello es aquél en que todas las expresiones, todos los rasgos tienen la destinación más general... Si el hombre es el animal más bello, su forma incluye la mayor concordancia con la Idea de una criatura viviente» (*Rx* 884; cf. *Rx* 656, 693, 995). La politecnicidad propia del hombre explica, pues, que cualquier contenido antropológico sea siempre conforme a una norma y, *en consecuencia*, localizable entre un exceso y un defecto. Se ilumina así el curioso pasaje del § 17 que describe la constitución mecánica por medio de la imaginación de la imagen del hombre medio o de la talla media (*die mittlere Grösse*) para un grupo dado. La posibilidad, e incluso la necesidad, de construir la media para cualquier actividad o determinación humana es signo de que no podemos dejar de referirlas a una norma y de que esta norma es mucho más que una simple frecuencia –incluso si se traduce estadísticamente–, del mismo modo que el género y la especie son mucho más que rúbricas convencionales. Si la media resulta de la experiencia, la exigencia de lo normativo *que la precede* es, por el contrario, un *a priori* del pensamiento antropológico. «Esta idea normal no se deriva de las proporciones que se extraen de la experiencia como reglas determinadas; las reglas del juicio vienen posibilitadas, en primer lugar, por ellas. Es la imagen para toda la especie, flotando a través de las intuiciones singulares de individuos, tan

diversas...»[40]. Puesto que la Idea de hombre es inseparable de la idea de «la destinación más general», el hombre medio no es un mito, ni el hombre específico una convención; la «tendencia a la media» es signo de que no podemos pensar en un cuerpo humano sin asignarle secretamente un rendimiento (biológico, erótico, económico). Kant esboza aquí la genealogía de la idea de *valor*, *a priori* equívoca (puesto que antropológica), pero no obstante *a priori*, –y comprendemos con ello cuán contrario será a la naturaleza de lo bello hablar de «valores estéticos».

VII La pregunta a Hipias y la ilusión cultural

Resumamos. La conciencia puramente reflexionante es un sueño imposible. «Todos nacemos platónicos», tentados siempre de medir la cosa visible con respecto a su perfección inteligible, la apariencia con respecto al contenido que en ella se perfila. Tenemos aquí algo más que un modo de ser: el hombre tan sólo forja *Urbilder* porque debe forjar por sí mismo la primera «imagen originaria». Su indefinida capacidad de orientación a fines le destina a ello: de vocación, la finalidad se convierte en su obsesión. Nada hay en el mundo que no pueda tener cabida entre sus presas, sus metas o sus instrumentos, que no pueda representarse como fin realizado o fin a perseguir. El hombre es el único ser capaz de una «imagen originaria», pues es el único capaz de cultura. Esta «*Urbild*», matriz de todas las formas que vienen a restringir las divagaciones de la Fantasía y que evitan que nuestra imaginación «*dichtende*» se deslice hacia la demencia, surge de la cultura entendida como «aptitud o habilidad para toda clase de fines para los que podría ser empleada la naturaleza» (§ 83). La *Antropología* traza el límite entre belleza libre y belleza conforme al *Urbild* cuando distingue las formas imaginarias producidas de modo inconsciente por la Fantasía, «imágenes de un soñar despierto», de las que son compuestas voluntariamente por el artista (*Erfindungen*) y se parecen por necesidad a obras naturales (§ 31 A).

Por tanto, no haremos más que remontar el nacimiento de la Idea de lo bello a la jugarreta que Sócrates quería gastarle a Hipias: es engendrada en el mundo cultural, que hace necesarias las «imágenes modelo» y, con ello, arroja la belleza libre a la irrealidad. Es significativo que la *Antropología*, mencionando el carácter no creador, sino meramente productor, de la imaginación, tome como ejemplo nuestra impotencia para poner como soporte del ser racional una forma distinta de la humana. «La imaginación no es tan creadora como se pretende. Sólo podemos pensar como apropiada para el ser racional la forma de un hombre. Ya componga un hombre o un dios, el escultor

[40] *KU*, V, 234. Nos referiremos a la reinterpretación que hace Canguilhem de las ideas de Quételet. «Según nosotros, si Quételet se ha equivocado atribuyéndole un valor de norma divina a la media de un carácter anatómico humano, es quizás solamente especificando la norma, pero no interpretando la media como signo de una norma» (Canguilhem, *Normal Patho.*, p. 102).

representa siempre a un hombre» (§ 32); «Cualquier otra forma podría perfectamente simbolizar cierta cualidad del hombre –así la serpiente su malicia–, pero no podría representar al ser racional mismo. Nuestra ficción puebla además todos los restantes cuerpos celestes solamente de formas humanas... Todas las demás formas que podemos darles son monstruosas»[41].

La deducción de la belleza adherente es, por tanto, la comprensión del clasicismo como humanismo. El imaginario del clasicismo acepta su límite natural para afirmarse como esencialmente humano: también la decadencia de los monstruos es una de sus marcas. Tras Winckelmann, Kant saluda esta limitación. Sin embargo, tan sólo se trata de un *a priori* de hecho, que restringe la envergadura del «mero placer»: «el juicio según un ideal de belleza no puede ser un simple juicio de gusto» (§ 17). Además, la estimación del clasicismo griego sigue siendo ambigua. Kant nunca identifica tan absolutamente como Hegel el perfil griego con el «tipo de la verdadera belleza», ni el advenimiento del antropomorfismo en arte con el de lo bello[42]. Norma y base de la belleza (*Anthrop.*, § 71 B), la estatua griega, a falta de lo «*Charakteristische*», no podría pasar por la bella individualidad plástica por excelencia. Si el juicio de Hegel es muy diferente, es porque su estética nunca nos hace salir del mundo de la «representación»: lo propio del arte bello consiste entonces en ataviar el contenido con el máximo de vida e instaurar el reparto más equitativo entre el signo y el sentido que deja irradiar. El criterio de la fidelidad expresiva sigue siendo, por tanto, la medida suprema[43], y el clasicismo es celebrado como una liberación frente a la rígida típica de las artes arcaicas: mientras que en las imágenes simbólicas de Egipto el sentido desbordaba la forma, éste se incorpora a la figura sensible por medio de la estatuaria griega, de manera que se pone en evidencia el valor silenciosamente semántico de la obra plástica. Esto es tanto como decir que la *Estética* de Hegel, como cualquier sistema de las bellas artes, es un breviario de la belleza adherente. Por el contrario, la *KU* ofrece la distancia necesaria para entrever, al mismo tiempo que la diferencia entre las dos modalidades de lo bello, un imaginario que todavía no habría informado el Ideal, ni deformado el museo. Kant anota simplemente respecto del famoso Doríforo de Policleto: «*Die Darstellung ist schulgerecht*».

[41] En la *Rx* 918, donde afirma que la humanidad es la forma ideal, «*das Mittlere*» a partir del cual se pueden obtener todas las formas, pone como ejemplo suyo el hecho de que en la «anamórfosis» (en el vocabulario de la época: «proyección» deformante) es posible, a partir del rostro humano, recrear todas las cabezas de animales posibles.

[42] Compárense los textos de Hegel sobre la belleza griega con el § 17 de la *KU*, donde Kant admite la relatividad de la idea normal de la belleza según las razas. «Podemos objetar, ciertamente, que esta conformación del rostro tan sólo era bella a los ojos de los griegos, mientras que los hindúes, los chinos, los egipcios considerarían bellas, e incluso más bellas, conformaciones diferentes, hasta opuestas, de modo que nada prueba que el perfil griego presente el tipo de la verdadera belleza. Aquí no hay más que una objeción muy superficial. El perfil griego, lejos de ser una forma exterior y accidental, encarna el ideal mismo de la belleza, porque gracias a él encontramos realizada una conformación del rostro donde la expresión de lo espiritual ocupa el primer plano...» (Hegel, *Esthétique*, trad., vol. III, 1, p. 131).

[43] Cf. Hegel, *ibid.*, 1, pp. 210-211.

Esta reserva expresa más que una opinión estética. A través de la contextualización de la belleza adherente sobre el fondo de la belleza libre está en cuestión el origen del *páthos* de la *adecuación*. Lo comprendemos mejor si proseguimos el paralelismo con Hegel: nos lleva de la estética a la Lógica, donde Hegel afirma que entiende estar rehabilitando y reformulando, contra viento y marea, la torpe definición que la «antigua metafísica» daba de la verdad: *adecuación del concepto al objeto*, –definición que la Lógica trascendental (B 60) descartaba como inútil. ¿Cómo se atreve a decretar, pregunta Hegel, la imposibilidad de todo criterio general de la verdad material so pretexto de que la verdad, de hecho, es siempre el acuerdo de *cierto* concepto con *cierto* contenido? Este argumento de Kant, demasiado escrupuloso, no es honesto, pues supone ya invalidada la definición clásica de la verdad: por su formulación misma, implica la posibilidad de que un concepto se separe de su contenido y un contenido se dé «*begrifflose*». Esto sucede por tomar demasiado al pie de la letra la definición clásica, y en lo que tiene de equívoca. De hecho, la «*adaequatio*» que menciona no vincula después dos términos dados separadamente: el concepto y la «*Sache*» que refleja son inseparables y conviene tomarse en serio la metáfora cartesiana «*tamquam imagines rerum*». Para Hegel es aberrante, por tanto, dejar en suspenso la noción de adecuación e ir a situarse sin más, por medio de un extraño golpe de timón, en el país de la no-verdad, de la no-adecuación posible. Según Kant, por el contrario, hacer del adagio clásico una exigencia incondicional es un prejuicio, –como plantear en estética que lo bello es siempre la adaptación de una forma a una materia. La Idea de lo bello, –«lo verdadero de segunda especie», dirá Valéry– gobierna entonces cualquier interpretación sobre la belleza y el dogmatismo precrítico recobra vida; –por lo demás, Hegel no hará de ello ningún misterio: «Debemos comenzar por la Idea de lo bello... Le damos así su plena significación a las palabras de Platón: debemos considerar lo bello y no los objetos particulares calificados como bellos» (*Estética*, I, pp. 18-19). Una vez que hemos considerado la adecuación como la formulación original de la verdad (cuya aproximación es lo bello), ¿por qué nos inquietaríamos por saber si la belleza adherente no será un horizonte deformante del gusto?

VIII *El origen de la obra de arte* de Heidegger

La idea subyacente al § 17 de la *KU* es que no tenemos derecho a pensar lo bello según las normas de lo verdadero. Vayamos más lejos. Puesto que este error nace, como hemos visto, de una ilusión inevitable a la que sucumbe el hombre, animal de cultura avocado a la finalidad, bien podría arrojar nueva luz sobre la noción misma de verdad que presupone el dogmatismo. Si el hombre es el origen de la belleza adherente, ¿no sería la adecuación en general solamente una formulación antropomórfica de la verdad? El § 17 hace posible una denuncia de la metafísica que resulta de Platón como «demasiado humana». Cuando Heidegger reconoce que, en la cosa que se llama «bella»

hay verdad, prolonga las indicaciones de la *Crítica*, y el ensayo *Ursprung des Kunstwerkes* se hace eco, en muchos puntos, de Kant.

1. Encontramos en él la misma desconfianza hacia la obra de arte entendida como objeto del gusto. Lejos de celebrar, al modo de Malraux, el mundo estético como patria de la estatua griega y el crucifijo romano, Heidegger ve en él solamente el conjunto de los productos comerciales, reunidos en las exposiciones y los museos, pretexto para la erudición histórica, –brevemente, objetos de «la industria artística» (*Kunstbetriebe*). «Todo el ajetreo en torno a las obras de arte, por elevado y desinteresado que sea, jamás alcanza las obras más que en su ser objeto. Ahora bien, el ser objeto no es el ser obra» (*Holzwege*, p. 30; trad., p. 31).

2. La indiferencia kantiana hacia el objeto de *nuestra* estética se convierte, en Heidegger, en una franca condena de ésta. «No somos nosotros los que hemos desplegado este modo de plantear la cuestión, es la estética. La forma en que ésta considera por adelantado la obra de arte no sale del dominio de la interpretación tradicional del ente» (*ibid.*, pp. 28-29). «Para nosotros, hombres de hoy, lo bello pertenece al dominio de lo relajante, del reposo y, por esa razón, está destinado al goce. El arte pertenece entonces al dominio del confitero. Nada cambia el hecho de que el goce artístico sirva para satisfacción del espíritu menudo de los conocedores y los estetas, o para la elevación moral del arte. Para los griegos, *ó n* y *k a l ó n* dicen lo mismo... La estética comprende las cosas de otra manera. Es tan antigua como la lógica. Para ella, el arte es la representación de lo bello en el sentido de lo que agrada, es decir, de lo agradable» (*Introd. meta.*, trad., p. 145).

3. Heidegger denuncia, a su vez, la belleza adherente como consecuencia del ideal de «verdad-adecuación». Una primera vez, a propósito de la imitación en las artes figurativas, –una segunda, bajo la forma de la conformidad de la obra a su esencia[44].

4. Toda la primera parte del texto de *Holzwege* muestra cómo, en nuestra comprensión errónea de la obra de arte, nos vemos necesariamente extraviados por la fuerza del esquema instrumentalista heredado de la metafísica griega. Desde que comenzamos a considerar la obra en tanto que «mera cosa» (*Ding*), caemos de hecho en la trampa de la interpretación tecnomorfista de la «coseidad», tan antigua como la *Física* de Aristóteles, de la que nos parecen un comentario las páginas 16 a 18 del texto[45]. El esquema materia-

[44] «¿Creemos verdaderamente que el cuadro de Van Gogh copia un par dado de botas de campesino, y que es una obra de arte porque lo ha logrado? ¿Queremos decir que el cuadro ha sacado copia de lo real y ha elaborado un producto de la producción artística? De ninguna manera» (*Holzwege*, p. 26 [trad. esp. *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995]); «¿Dónde está y cómo es esta esencia general para que las obras de arte puedan ser conformes a ella? ¿A qué esencia de qué cosa es conforme (*überstimmen*) un templo griego? Simplemente está ahí, en pie en el valle rocoso» (*ibid.*, p. 30).

[45] Si nos atenemos al menos a una lectura (y a una traducción) tradicional de Aristóteles, que Heidegger pondrá en cuestión ulteriormente (en su ensayo «Sobre el concepto de *phúsis*»).

forma conviene al instrumento (*Zeug*), producido con vistas a un fin determinado y definido por su operación (*érgon*). Ahora bien, esta distinción sirve de «esquema conceptual por excelencia para cualquier teoría del arte y para cualquier estética. Sin embargo, este hecho innegable no prueba ni que la distinción materia-forma esté suficientemente fundada, ni que proceda originalmente de la zona del arte y la obra de arte» (*Holzwege*, pp. 16-18). De ahí la necesidad de elegir otro punto de partida en la investigación de la obra de arte: en lugar de considerarla *desde el primer momento* como una «cosa» y asumir así el prejuicio del «*Zeugsein*» y la verdad-adecuación, tendremos que considerar, por el contrario, el enigmático «*Werksein*» como término de referencia.

5. Mientras que la *estética* encierra sin saberlo los presupuestos de la tradición metafísica, la pregunta por el origen de la obra de arte tendrá como tarea hacer saltar estos presupuestos. El análisis de la segunda parte viene así a hacer de la obra de arte el paradigma de la «*alétheia*» en sentido originario. En efecto, la obra de arte, por una parte, «obra un mundo»; por otra parte, le hurta toda finalidad técnica a los materiales que la componen; los emplea (*brauchen*) sin usarlos (*verbrauchen*). El pintor presenta el color en su barbarie, el poeta las palabras en su naturaleza no semántica, «no como aquellos que hablan o escriben comúnmente y así usan, sin dar a conocer, puesto que ésta conserva la opacidad (*Unerschliessbarkeit*) de lo que aparece». Ahora bien, ¿qué designa la «*alétheia*», sino el hecho de que el ente se manifiesta «en cierta medida» (p. 42, trad., p. 41) como no velado? O aún: el hecho de que su opacidad se ponga en claro, brevemente, que *aparezca*, en el sentido –que es verdaderamente difícil de encontrar para nosotros– en que se ha borrado toda distancia entre *Schein* y *Sein*. De manera que la presencia de la obra de arte entre nosotros, si consentimos en no deformarla, comenta de la forma más clarificadora el sentido preplatónico, y en ningún modo peyorativo, de la «*dóxa*» griega: brillo, consideración. También la belleza es «la verdad», en la medida en que ésta vuelve a convertirse de arriba abajo en puro y simple aparecer.

Separados por la reducción fenomenológica, los conceptos kantiano y heideggeriano de belleza libre y «*Werksein*» convergen, pues, en la misma intención: superar la esfera de la estética, entendida como disciplina arbitrariamente separada, y reexaminar lo bello dejando de contextualizarlo sobre el fondo de la definición tradicional de la verdad. Pero, allí donde Kant se contenta con poner en franquía lo bello respecto de esta referencia, el análisis de Heidegger es la introducción a una crítica radical de la «verdad-adecuación»[46]. Kant llega hasta la liberación de lo bello; Heidegger, en su estela,

[46] «La verdad de que aquí se trata no se identifica con lo que ordinariamente conocemos bajo este nombre, y que asignamos al conocimiento y a la ciencia como una cualidad, para distinguirla de lo bello y del bien que funcionan como valores del comportamiento no-teórico» (*Holzwege*, p. 67).

hasta el cuestionamiento de la «verdad» tradicional. Desde entonces, la belleza adherente ya no merece ni siquiera el nombre de belleza. Para Kant, nos vemos irremediablemente abocados a ella en tanto que hombres y técnicos. Para Heidegger, no significa más que una falsificación de la tradición; como la creación artística ya no conserva ninguna atadura con la fabricación, resulta imposible reunirlas bajo una rúbrica común. La distinción kantiana entre *H a n d w e r k* y *K u n s t w e r k* es forzada hasta tal punto que la palabra *W e r k* ya no tiene la misma significación en ambas expresiones: «Aquello que, en la creación de la obra, tiene un aire de fabricación artesanal, es de otro género. Esta actividad está completamente determinada y regida por la esencia de la creación...» (*ibid.*, p. 48, trad., p. 47).

Kant, tomando conciencia de que la crítica de la finalidad estaba ligada a la crítica de la verdad-adecuación, quizás no ha hecho más que poner al día un tema ya esbozado. Señalemos que en Spinoza el criterio puramente nominal de «conformidad a» enturbia la naturaleza de la verdad: es esencial que «la idea adecuada» –en el sentido inédito que la *Ética* le da a esta palabra– se defina por sus propiedades intrínsecas, fuera de cualquier referencia a lo ideado[47]. En cuanto a la verdad-adecuación propiamente dicha, es justificable a partir de una explicación antropológica: «Se consideró verdadero un relato cuando el hecho narrado había ocurrido realmente... Más tarde, los filósofos emplearon la palabra para designar el acuerdo de una idea con un objeto» (*Cogitata M.*, I, 6). Pero sobre todo una cosa resulta sorprendente: cuando Spinoza quiere mencionar un caso en que podemos liberarnos legítimamente del criterio de la «conformidad a», pone el ejemplo de un proyecto técnico. «Si un obrero concibe una obra según una buena técnica, obra que jamás ha existido y no existirá jamás, su pensamiento es, no obstante, exacto: exista o no esta obra, su pensamiento sigue siendo el mismo» (*De Enmend.*, § 69). Con ello, Spinoza no le concede ningún privilegio a la actividad orientada a fines; muy al contrario. La crítica radical que realizó de la idea de causa final le permite elegir este ejemplo. En el universo espinosista, cualquier finalidad es un milagro, y la «cultura», en sentido kantiano, una ilusión: «Los hombres terminan por considerar todas las cosas naturales como medios para su propia utilidad» (*Ética*, I, Apéndice). De aquí se ha retenido ante todo la idea de un determinismo inhumano. Pero destaca también –se ha señalado menos– que el artesano, cuando se confía a la «*vis nativa*» de su entendimiento, al mismo tiempo que da prueba de «no-conformismo», revela qué debe ser la idea *puramente* verdadera. Más divino que humano, deja desplegarse en él un pensamiento en que idea e ideado son más que indisociables: indiscernibles. La noción de genialidad está sordamente presente en el origen del «*verum*

[47] Spinoza, *Éthique*, II, Df. 4. «La forma del pensamiento verdadero debe residir en este pensamiento, incluso sin apelar a otros pensamientos. Y no reconoce un objeto exterior al pensamiento como causa, sino que debe depender de la potencia y de la naturaleza misma del entendimiento... Luego, para estudiarlo, pongámonos en presencia de una idea verdadera respecto de la que sepamos con certeza que su objeto depende de nuestro poder de pensar *y que no corresponde a ningún objeto en la naturaleza*» (*De Emendatione*, §§ 71 y 72).

index sui» y, con ella, el rechazo del esquema técnico heredado de Platón, la crítica de esos artesanos demasiado respetuosos con el modelo, que a Sócrates le gustaba citar. Si Descartes y Spinoza instauraron un paralelo entre método y fabricación[48], es en la medida en que el artesano es capaz de inventar y fabricar sus útiles. Por el contrario, los griegos del siglo V le negaban al artesano este espíritu de invención[49]. Entrevemos entonces lo que tienen en común lo verdadero espinosista y la belleza libre: nociones que concuerdan en criticar la «doctrina platónica de la verdad», descubriendo en ella una descripción parcial del acto técnico. Todavía sobre este punto, Kant se nos muestra como el lugar de tránsito de una temática sepultada en el corazón de la metafísica clásica y explicitada por la filosofía moderna.

[48] «Este método es semejante a aquellas artes mecánicas *que se bastan a sí mismas*, es decir, que le dan a quien las ejerce los medios para fabricar los instrumentos de que tiene necesidad» (Descartes, *Regla* VIII). «Con instrumentos naturales, los hombres lograron al comienzo, aunque con dificultad e imperfectamente, ciertos objetos muy fáciles y, fabricados estos, confeccionaron otros objetos más difíciles con menos trabajo y más perfección... De la misma manera, el entendimiento, *por su propia fuerza innata*, se forja útiles intelectuales gracias a los que adquiere otras fuerzas para otras obras intelectuales» (Spinoza, *De Emendatione*, § 31).

[49] Cf. las indicaciones de Vernant en «Pensée technique chez les Grecs»: «No se le pide ya sorprender ni innovar, sino llevar a cabo correctamente su tarea aplicando las reglas de su oficio. En estas condiciones, no es sorprendente que el espíritu de astucia e ingenio inventivo, esta *métis* llena de recursos que presidía antaño la inteligencia técnica, haya parecido desertar del taller del herrero y del establecimiento del zapatero» (*Revue d'Hist. des sciences*, julio-septiembre de 1957).

Capítulo XIII

Las paradojas de la intersubjetividad

El otro o yo, según se dice tenemos que elegir. Pero elegimos al uno *contra* el otro y así afirmamos a los dos. Merleau-Ponty, *Phéno. percep.*, p. 414.

I El juicio reflexionante como prejuicio e *húbris* del sujeto de gusto

«Esto es bello». No puede tratarse de una *persuasión* (*Überredung*), «creencia que sólo tiene fundamento en la naturaleza particular» (B 532). ¿En qué diferiría entonces mi juicio del juicio de agrado? La persuasión, además, es vivida como una convicción (*Überzeugung*) y, como tal, no elude sistemáticamente la argumentación del adversario. Más aún: si me parece que ésta merece audiencia, si no crédito, puede que tome conciencia, mientras sigo estando «persuadido», de que «no puedo ni debo hacer valer mi persuasión fuera de mí».

En el juicio de gusto no tenemos nada semejante: permanece sordo ante cualquier razón, –más fuerte que una convicción, pero por ser más débil que una persuasión; incapaz de autolimitación o de autocrítica. Más inerradicable que un juicio objetivo, pero por ser más ciego que un juicio subjetivo. Brevemente, es un *prejuicio* (*Vorurteil*) en el sentido en que lo entiende la *Logik*: «principio subjetivo para juicios generales, considerado falsamente como un principio objetivo de la Razón» (IX, 75 y ss.; cf. *Rx* 2550). Cuando Kant define el prejuicio propio de la facultad de Juzgar, además se ve mal qué es lo que lo separa del juicio reflexionante: «Se trata de la apariencia por la que se delega en el objeto lo que requiere simplemente la acción de la imaginación para juicios generales». Cuando sólo juzgamos mediante el entendimiento, «en el prejuicio, el juicio, es decir, la comparación con el entendimiento, debe ir precedido por algo que contenga un principio directriz para la actividad del entendimiento. Así los jueces parciales, antes de haber escuchado las razones, saben lo que deben pronunciar» (*Rx* 2521). ¿No es ésta la defi-

nición del juicio de gusto? Aquí tenemos, por tanto, la primera paradoja: desde el punto de vista del entendimiento, el juicio puramente *reflexionante* es un juicio desorientado, *irreflexivo*.

Pero para que en ello hubiese en verdad un escándalo, sería menester que el sujeto de gusto se hallase *en condiciones* de ser persuadido o convencido, que su discurso fuese enjuiciable desde lo verdadero y lo falso. No es el caso cuando la Razón se ejerce en el vacío, sin determinar el objeto, como en la disputa dogmática, en que ninguno tiene nada que temer del otro, pues cada tesis es tan invencible como inverificable: «Cabe entonces una justificación *kath'ánthropon*... que le garantice (a la razón) una posesión regular que no tenga nada que temer de pretensiones extrañas, aunque ella misma no pueda ser probada de maneta suficiente *kath'alétheia*» (B 484). Sin embargo, hay una diferencia entre el ergotista y el sujeto de gusto. Si la razón dogmática no tiene nada que temer de otra razón dogmática que se le enfrente, tiene que temerlo todo, como sabemos, «de una razón más elevada que la examine con el ojo crítico de un juez». Ahora bien, si comparamos el diálogo entre el filósofo crítico y el metafísico con el diálogo entre el hombre de gusto y el crítico de arte, éste desempeñará el papel del metafísico, y habrá que concederle a aquél la ventaja. De entrada, el hombre competente está en estado de inferioridad: ignora que sólo puedo compartir su parecer si éste confirma con *su* reflexión *mi* estado de placer o displacer. No estamos, pues, en igualdad: él, como el metafísico, habla todavía el lenguaje de la verdad; yo, como el filósofo crítico, hablo ya el lenguaje de la Reflexión.

No obstante, ¿se ha disipado con ello la paradoja? El hecho de que mi juicio de gusto sea inaccesible a todo argumento «como si fuese meramente subjetivo» (§ 33) hace todavía más extraño que «pretenda valer para todos los sujetos». El enigma del juicio de Reflexión no procede tanto de su obstinación cuanto de su imperialismo. Se entiende que si el otro pretende imponerme su opinión, apele al respecto «al derecho natural, que consiste en someter *a mi propio sentido* y no al de los demás un juicio que se apoya en el sentimiento inmediato de mi propio bienestar» (*KU*, V, 277). Pero, ¿por qué exigir de *todos los demás* la adhesión que acabo de negarle a algunos? Esta pretensión de universalidad parece exorbitante. Y, mientras no la hayamos analizado, no habremos dado cuenta de la diferencia de intención que distingue la subjetividad reflexionante de la subjetividad individual, el gusto del agrado.

Incluso si un juicio de agrado logra la unanimidad, siempre será considerado como contingente; incluso si, de hecho, juzgo en nombre de todos los demás, de derecho tan sólo me pronuncio por mí. A la inversa, incluso si nadie asintió a mi juicio de gusto, tengo la sensación de juzgar de modo universal. Ahora bien, para el lógico, nada distingue los dos juicios singulares: *este vino me resulta agradable, esta rosa es bella*; en ambos casos, «un concepto que carece de esfera queda simplemente encerrado como parte en la esfera de otro»[1]; en ambos casos, pasando al universal («todas las rosas son bellas»), pronuncio un juicio que tiene valor objetivo. Pero precisamente aquí termina

[1] *Logik*, § 21, IX, 202.

la semejanza, pues entonces ya no me ocupo de un juicio de gusto. «El juicio que nace de la comparación de muchos juicios singulares (las rosas en general son bellas) ya no es enunciado como estético, sino como un juicio lógico fundado en un juicio estético» (*KU*, § 8, V, 215). Para que aparezca la especificidad del juicio de gusto es preciso, pues, que un análisis extralógico discierna tres clases de juicios singulares:

- *Objetivos*: «esta mesa es redonda».

- *Estético-subjetivos*: «este vino me resulta agradable».

- *Estético reflexionantes*: «esta rosa es bella».

La última clase de juicios resulta embarazosa, del mismo modo que lo era el juicio sintético *a priori*[2]; obliga a reconsiderar la noción de universalidad.

En efecto, ¿a qué universalidad aspira? Sin postular la adhesión de cada uno (como en el caso de un juicio lógicamente universal) «exijo» de cada uno esta adhesión[3] y supongo que cualquier otro sujeto debe reconocer lo bien fundado del placer que experimento. Mi juicio no tiene la pretensión de ser objetivo; pero si otro viene a discutírmelo, reacciono como si acabase de pronunciar un juicio objetivo. Por tanto, es la oposición del otro lo que me fuerza a reconocer, después, su sentido implícitamente universal. Mientras que la universalidad de un juicio teórico sólo puede designar la validez de un concepto para todos los objetos de una esfera dada, aquí tenemos a la universalidad convertida en una exigencia que no se basa en la asignación previa de objeto, –aproximadamente como en los diálogos de Platón a veces sólo la adhesión de los oyentes sirve de validación[4]. Es cierto que esta adhesión –y menos aún cuando solamente es «exigida»– no podría garantizar una verdad, pero es ya un medio para que el sujeto teórico se asegure de la validez de su juicio[5]; para el sujeto de gusto se trata de una norma con respecto a la que se regula. Si la convergencia dialéctica de las opiniones ya no es un criterio, sigue siendo una Idea («*nur eine Idee*») y el asentimiento del otro, que el saber objetivo relegaba a segundo plano, vuelve a convertirse en esencial. A falta de

[2] Cf. *Prolégomènes*, IV, 75.

[3] *KU*, § 8, V, 216.

[4] «Cada vez que estemos de acuerdo respecto de un punto, este punto será considerado por una y otra parte como suficientemente probado, sin que quepa examinarlo de nuevo... Nuestro acuerdo probará realmente que habremos alcanzado la verdad» (*Gorgias*, citado en Perelman, *Rhéto. Et philo.*, p. 128). La preocupación por la universalidad subjetiva está siempre presente en Platón, pues se trata tanto de obligar al interlocutor a reconocer una esencia que se le impone, como de obtener la confesión de este reconocimiento. «Lo que Pascal llama *el consentimiento de usted mismo a usted mismo*», añade Perelman, constituye entonces el fundamento de la objetividad. Tan sólo con ocasión de un desacuerdo, «los titubeos, la duda y la deliberación nos incitarán a preocuparnos por las pruebas discursivas».

[5] «El egoísta lógico no considera necesario probar su juicio ante el entendimiento de los demás, absolutamente como si ni siquiera tuviese necesidad de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Sin embargo, lo cierto es que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestro juicio», *Anthrop.*, § 2. Cf. *Logik*, Intr., § 7, IX, 57.

una referencia (*Beziehungspunkt*) a la que todos puedan remitirse, este juicio, que no es vivido como subjetivo, hace resurgir la necesidad de asentimiento que se encuentra, sin duda, en el origen de la preocupación por la prueba, pero que la prueba, una vez instaurada, reabsorbe haciendo automática la unanimidad. Aspiro, pues, a la ventaja de la universalidad subjetiva, sin poder reclamar ninguna objetividad[6]; presuntuosa o legítimamente –poco importa– me confío al sufragio unánime. «Puede ser incierto que quien cree pronunciar un juicio de gusto juzgue *de hecho* según esta idea (de un acuerdo universal); pero por medio de la expresión de belleza anuncia, no obstante, que se refiere a ella y que éste debe ser, por tanto, un juicio de gusto» (*KU*, V, 216; cf. V, 290, nota). Lo importante en la disputa estética es que cada uno piensa exigir justamente el asentimiento universal, hasta tal punto seguro de su derecho que prefiere negar el gusto de quien discute el suyo, rechazar la opinión del otro, para evitarse mejor tener que fundar la suya, –bastante próximo en esto a ciertos interlocutores apasionados de Platón al comienzo de un diálogo[7]. Pero esta vez, ninguna conversación dialéctica podrá «curar» la intolerancia, ni transformar en malentendidos las contradicciones aparentes del comienzo; puesto que «no puede haber ninguna regla según la cual alguien estuviese obligado a reconocer la belleza de algo» (§ 8), la «*húbris*» del sujeto de gusto no es irrazonable, –y la investigación trascendental en este dominio será el comentario de la sentencia de Pascal: «Esta carencia de pruebas no es un defecto, sino una perfección».

II La pretensión de universalidad del gusto

Pues, si doy prueba de «egoísmo lógico» no prestándole ninguna consideración a la opinión del otro, este «egoísmo», sin embargo, no se muestra como tal: no rechazo el testimonio de otro únicamente en mi nombre, sino en nombre de una opinión ideal de la que el otro, a mi parecer, se excluye. La intención egoísta reconoce al menos de derecho, pues, la necesidad de un acuerdo unánime, incluso si es para eludirlo de hecho. Un juicio estético sólo puede ser reflexionante entre los hombres, y «el hombre que estuviese solo en una isla desierta no elegiría más que por apetito, jamás por gusto»[8]. Por tanto, no confundiremos egoísmo estético y Reflexión, incluso si ésta adopta el aspecto de aquél, y no censuraremos, a fin de cuentas, al joven poeta dispuesto a sostener contra todos que su soneto es bueno (§ 32): su jactancia es preferible a una humildad fingida que le haría inclinarse ante el juicio de otro sin adoptarlo por su cuenta. Tan poco recomendable en sí como el exceso de servilismo, el exceso de originalidad es, no obstante, de mejor augurio. «La pereza de muchos hombres hace que caminen voluntariamente mejor sobre las huellas

[6] Sobre el hecho de que la universalidad lógica encierre siempre la universalidad subjetiva, pero no a la inversa, cf. *KU*, § 8, V, 215.
[7] Cf. Goldschmidt, *Dialogues*, § 13, pp. 25-6.
[8] Cf. las notas de cursos de Pöllitz citadas por Schlapp, Bäumler, *op. cit.*, pp. 278-282.

de otros en lugar de obligar a las propias fuerzas de su entendimiento. Semejantes hombres sólo pueden ser las copias de otros y si todos fuesen de esta clase, el mundo permanecería eternamente en el mismo lugar. Es necesario y muy importante, pues, que la juventud, como a menudo ocurre, no se comporte como simple imitadora»[9]. Así, un juicio de Reflexión precipitado (y, ¿quién, por lo demás, puede asegurar que lo sea?) vale más que un juicio racional sin Reflexión. La pretensión de un autor puede hacernos sonreír; es más honorable que el crédito *irreflexivo* que acostumbramos a concederle a la objetividad de nuestro saber, sin que tengamos necesidad de preguntarnos por su origen. Por despistadamente que el joven poeta use su juicio, lo usa de forma espontánea y no «pasiva»; incluso errónea, su opinión da testimonio de una convicción sincera, mientras que el entendimiento común tan sólo le da a su saber subjetivo el sello de la objetividad porque ha descuidado, por pereza, regresar a su fuente. Aquí, por el contrario, mi obstinación está cortada a la medida de la firme certeza en que me encuentro *tras la Reflexión* de haber juzgado por todos. Ciertamente, mi buena fe no me preserva del error, pero me mantiene a salvo del egoísmo, pues tengo conciencia de formular algo más que un «*Privatgefühl*». Juzgando sin los demás y contra ellos, no juzgo sin la Idea del otro, –y eso es lo esencial. Esta Idea, y no *mi* sentimiento, es lo que prevalece sobre la opinión de los *otros de hecho*.

Brevemente, en el momento en que parece que más me repliego sobre mi singularidad, me siento universal. Intentemos comprender esta extraña situación. No sólo espero de los demás que compartan en silencio mi estado de ánimo, sino que ratifiquen de manera explícita mi juicio y reconozcan su carácter *efectivamente ejemplar*[10], que encuentren en él el ejemplo de una regla universal «imposible de enunciar»... Por tanto, ¿depende de su aprobación el valor de mi juicio a mis propios ojos? No: para mí es universal de pleno derecho, pero es esencial, no obstante, que el otro *reconozca* esta universalidad, hasta el punto de que, si no la proclama, mi decepción no quebrantará mi certeza de haber juzgado por él mejor que él mismo: no ha constatado mi Reflexión, pensaré, porque no ha reflexionado verdaderamente. Pues no mendigo de él un asentimiento de hecho, una aprobación fortuita de mi senti-

[9] *Logik*, IX, 76. Si no hay hombre de gusto fuera de la sociedad, no por ello deja el gusto de ser una escuela de no conformismo. Una vez más, el hombre de gusto aparece como intermediario entre el erudito, que se interesa por los autores clásicos por sí mismos, y el sabio, para el que no hay autores clásicos. «Las verdades racionales valen anónimamente», afirma la *Logik*, y la *Rép. Eberhard*: «lo que es filosóficamente justo, nadie puede ni debe aprenderlo de Leibniz» (VIII).

[10] § 8, V, 216. «Ejemplar», en el sentido de *Beispiel* más que en el de «*Exempel*». Allí donde no hay ni principios ni máximas, no sólo tenemos necesidad de *Exempel* (piedras de toque de la aplicación de una regla que cada uno debe poseer), sino de *Beispiele* (presentaciones y aproximaciones de una regla que nadie posee). «*Das Exempel* es un caso particular de una regla práctica, en la medida en que esta regla representa una acción como practicable o impracticable. Por el contrario, un *Beispiel* tan sólo es el particular (*concretum*) representado como contenido en el general concebido por el espíritu (*abstractum*), y la exhibición puramente teórica de un cierto concepto» (*M. Sitten*, § 51, VI, 479). Sobre la estética como «teoría del ejemplo» y el valor propio que Baumgarten le concede a lo individual, cf. Bäumler, pp. 209-215.

miento, –sino la confesión de que mi aparente «opinión» es mucho más que una opinión: un enunciado tan admisible como si estuviese probado y no un antojo subjetivo. No considero que esté consintiendo a un capricho mío, sino que, renunciando a su «*Privatgefühl*» como yo he sabido renunciar al mío, me da entonces el testimonio que estoy seguro de merecer. De este modo, si el sujeto reflexionante se arroga sin más –y a lo loco, en apariencia– la universalidad, el criterio mismo de esta universalidad que reivindica limita ya lo exorbitado de su pretensión; espero que se me otorgue desde fuera y desde el parecer del otro el derecho a hablar en nombre de todos. Es cierto que si todos vacilan, los llamo profanos y les niego la dignidad de sujetos universales; pero entonces apelo aún a la comunidad ideal para rechazar la comunidad de hecho; invoco otro horizonte humano para confirmarme en mi derecho –tal como Stendhal, asegurando que sería comprendido hacia 1880. Cuanto más profunda es mi soledad, tanto más urgente es la necesidad de forjar fantasmas de seres racionales con los que *debo* ser solidario. Todavía quiero convencer, no por terquedad, sino porque la verdad que poseo tan sólo existe al precio de esta tentativa. Si todos los hombres son sordos a mis razones, me será necesario imaginar todavía un interlocutor más allá de todos ellos. En esta trama del diálogo estético, veríamos de buen grado la expresión de lo que se ha llamado la locura de Rousseau. «En adelante, estoy dispensado de esfuerzos vanos para hacerles conocer la verdad que están determinados a rechazar siempre, pero no lo estoy de dejarles el medio de volver a ella, en la medida en que de mí dependa... No lo dudo, todos seguirán siendo sordos a mis razones, insensibles a mi destinación, tan disimulados y falsos como antes... Sé todo esto por adelantado y no por ello me atengo menos a esta última resolución... Nadie me escuchará, la experiencia me advierte de ello, pero no es imposible que haya uno de ellos que me escuche...»[11]. Así, el sujeto reflexionante descubre que el reconocimiento ideal por parte de *otros «sí mismos»* es el único medio que le queda para atestiguar su derecho.

[11] *Rousseau juge de J.-J.*, Pléiade, p. 987. En esta apelación a la universalidad humana de derecho, Sartre ve el origen de la universalidad abstracta: «Hemos dicho que el escritor se dirigía por principio a todos los hombres. Pero, inmediatamente después, hemos señalado que tan sólo era leído por algunos. La idea de universalidad abstracta nació de la separación entre el público ideal y el público real... Por universalidad concreta hay que entender mejor, por el contrario, la totalidad de los hombres que viven en una sociedad dada» (*Situations*, II, pp. 192-3). «¿No es el auditorio universal de Sartre, replica Perelman, el que deberá juzgar respecto de lo bien fundado de esta crítica?... Y este auditorio universal de Sartre es aquél al que se dirige para exponer incluso sus consideraciones sobre la universalidad abstracta y concreta» (*Argumentation*, I, p. 46 [trad. esp. *Teoría de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 2000]). En la perspectiva actualista de Sartre, la idea límite de la humanidad indeterminada debe reducirse a la consideración de la humanidad de hecho, e incluso de una sociedad dada. Falta por saber si la idea del hombre universal es un mito, por el hecho de que no haya esencia genérica del hombre, –si el acto de escribir no supone siempre la referencia implícita al otro en general. La crítica sartreana de la universalidad abstracta es inseparable del nominalismo: «no hay hombre...». Es digno de notarse que Marx comprende de otra manera el sentido del universalismo burgués: le reprocha a Rousseau y a Kant que tan sólo hayan concebido al hombre universal de modo abstracto, pero no que hayan formulado la idea.

Solo quizás contra *cada uno*, pero orgulloso de estarlo en nombre de *todos*, éste es el caso del legislador que reclama para sí la comunidad de derecho, para hacer violencia a la comunidad pasional de hecho. Dicta sus leyes «de manera que hayan podido emanar de la propia voluntad colectiva de todo un pueblo... *incluso aunque supusiésemos* que el pueblo se encuentra ahora en una situación y disposición de espíritu tales que, si se le consultase al respecto, presumiblemente denegaría su adhesión» (*Teoría y Praxis*, VIII, 297). Como el legislador, el sujeto de gusto sólo desprecia a los hombres en nombre de la estima que tiene por la humanidad. Aun así, «el bien pensante, llamado impropiamente misántropo», si renuncia a la sociedad de los hombres, «es para no odiarlos, puesto que no puede amarlos»[12]. Mejor que las confidencias de Rousseau («Huyo de ellos porque los amo»), la *KU* ayuda a comprender por qué el desencanto del *Paseante solitario* era el justo precio que debía pagar el autor del *Contrato social*; permite integrar la biografía de Jean-Jacques en la dialéctica de la universalidad abstracta. Para quien, contra viento y marea, hace todavía de su veracidad la verdad, las únicas salidas posibles son, *de hecho*, la soledad y la violencia imaginaria. No por complacencia en lo mórbido hemos descubierto, tras Hegel, la intersubjetividad a través de la lucha a muerte y el enfrentamiento pasional: su germen se halla en el pensamiento crítico, donde la invocación del otro es el último y peligroso recurso que usa el sujeto trascendental para conservar su privilegio.

¿Significa esto que semejante recurso es la última estrategia del solipsismo, que la esperanza de hacer admitir a todos la justicia de mi placer es una simple astucia del sujeto de gusto? Sería cierto si experimentase *en primer lugar* un placer desinteresado, sentido luego como no subjetivo, para esperar *a continuación* (muy lógicamente) que todos lo compartan. Pero el placer, en este caso, «no sería más que el mero agrado de la sensación y, por tanto, tan sólo podría tener, por naturaleza, un valor privado (*Privatgültigkeit*), pues dependería de la representación por la que el objeto es dado» (§ 9, V, 217). Si la paradoja no debe derivar en absurdo, es necesario al menos que la pretensión de universalidad sea originaria, que el placer desinteresado sea su signo y no su causa. «En tanto que condición subjetiva del juicio de gusto, la posibilidad de comunicar universalmente el estado del alma en la representación dada debe ser su principio, y debe tener *como consecuencia* el placer que se obtiene del objeto» (*ibid.*). Es cierto que el § 6, donde pasábamos del carácter desinteresado del placer al sentido de universalidad del juicio, parecía sugerir la interpretación inversa. Pero, ya allí, Kant dejaba entender que el placer desinteresado es *signo* de una pretensión espontánea de universalidad: «debe considerar (el placer), pues, como *basado en algo* que puede presuponer también en cualquier otro» (V, 211). Esta precedencia del juicio con respecto al placer «es la clave de la entera crítica del gusto». Perdería su sentido si no

[12] *KU*, V, 276. Cf. *M. Sitten*, VI, 450, donde Kant habla de «misantropía estética». Muchos textos de Rousseau ganarían de ser aclarados con estos conceptos. Así: «En la más profunda soledad, vuestro corazón os dice que no estáis sola... Cuando se vive solo, se ama más a los hombres, un tierno instinto os aproxima a ellos» (Sexta carta a Sophie).

viviese *de entrada* mi placer como universal, si la vinculación de la representación con el placer fuese vivida en primer lugar como un simple estado en mí, para ser declarada válida para todos en un segundo momento. Si le confiriese caprichosamente la aprioridad a un juicio sintético («esta rosa me agrada») que es sentido previamente como empírico, el edificio se hundiría. Para que haya un problema del gusto, hace falta que un juicio, estético solamente en apariencia, aspire desde el comienzo a la necesidad. En el placer reflexionante (si lo separamos arbitrariamente de la universalidad que encierra) tan sólo tomo conciencia, a propósito de la forma de mi representación, de la armonía espontánea entre la imaginación y el entendimiento; pero un estado de conciencia semejante, considerado en sí mismo, tan sólo es todavía un hecho psicológico. «*No el placer*, sino la universalidad de este placer, percibida como unida en el espíritu a la simple apreciación de un objeto, es representada como regla universal para la facultad de juzgar, válida para cada uno, en un juicio de gusto» (§ 37, V, 289), –y el juicio de gusto nunca nos haría salir de la antropología, si no reconociese *ante todo* el feliz encuentro de la imaginación con el entendimiento, como la marca de la condición suprema de todo conocimiento posible, luego como experimentable por cada uno. Sólo entonces la apreciación estética se convierte en algo más que de la mera constatación de un placer y exige una Deducción. No ciertamente para mostrar la posibilidad de hecho del juicio de gusto, sino para inscribirlo en una facultad autónoma sin la cual seguiría siendo incomprensible.

La originalidad de esta nueva Deducción aparece si la comparamos con las de las otras dos *Críticas*:

– En la *KrV*, el principio de la deducción de los conceptos *a priori* era fácil de encontrar. Es menester que reconozcamos estos conceptos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia... «Los conceptos que proporcionan el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia son por ello mismo necesarios» (B 104-105).

– En la *KpV* es imposible un camino semejante para la deducción de la Ley moral, «pues no se trata del conocimiento de la *naturaleza* de los objetos que pueden serle dados a la razón por alguna otra fuente, sino de un conocimiento que puede convertirse en el fundamento de la existencia de los objetos mismos» (V, 46). Sería absurdo, pues, exigirle a la posibilidad de la experiencia la prueba de la posibilidad de la Ley moral; «pero, en lugar de esta deducción en vano buscada del principio moral, encontramos algo distinto y por entero paradójico»: la posibilidad para la Ley de ser ella misma el principio de deducción de la libertad.

– En la Deducción del Gusto, el método es aún diferente. Como en la Deducción práctica, no se trata de probar la posibilidad de los juicios de gusto en tanto que condiciones de posibilidad de una naturaleza. Pero, como tampoco se trata de un juicio práctico, el juicio de gusto no puede ser en absoluto

legitimado *por aquello que él mismo funda*. Nos contentaremos, pues, (§ 31) con comprender *el hecho* del juicio de gusto como una propiedad de la facultad de Juzgar en general, es decir, con reconocer la necesidad en que nos hallamos de admitirlo. «Esta Deducción resulta tan fácil solamente porque no tiene que justificar la realidad objetiva de un concepto... (El juicio de gusto) tan sólo afirma que estamos legitimados para suponer en general en cualquier hombre las mismas condiciones subjetivas de la facultad de Juzgar que encontramos en nosotros» (§ 38, Anotación). Así, aunque desempeña el mismo papel que la naturaleza (para el juicio teórico) y la libertad (para el juicio práctico), la «*Gemeinschaft*» no es fundada por el juicio de gusto. *Apelamos a ella*, pero sigue siendo irrealizable.

Sin embargo, esta apelación metamorfosea mi «sentimiento» –en apariencia subjetivo– por el hecho de que lo precede. La armonía entre imaginación y entendimiento deja de ser un azar subjetivo y desvela la posibilidad última del conocimiento, a saber, «la referencia recíproca de las facultades representativas en la medida en que ponen una representación dada en relación con el conocimiento en general» (§ 9).

Pero hay más. Si la pretensión de universalidad sólo se sobreañadiese al placer, no hay duda de que yo conservaría el sentimiento de que el acto de conocer es, en su fondo, un misterio y solamente viene posibilitado por un pacto informulable entre la facultad de las intuiciones y la de los conceptos. Pero el juicio de gusto sería, entonces, el mejor argumento del escéptico, pues no haría más que iluminar la raíz irreductiblemente «subjetiva» del conocimiento[13]. Si la exigencia de universalidad no fuese por delante del placer, nada me indicaría que mi presuposición no es una mera ficción y todo parecería dar la razón al escéptico; mi sentimiento seguiría siendo algo en sí «no

[13] Cassirer ha mostrado cómo el sentimiento estético fue la tierra elegida de la *Skepsis* en el siglo XVIII; «No hace sino expresar una cierta conformidad entre el objeto y los órganos y facultades de nuestro espíritu. Luego, en cierto sentido, no podemos juzgar objetivamente sobre la belleza, precisamente porque es algo puramente subjetivo, –no una cosa, sino un estado en nosotros» (*Ph. Aufkl.*, p. 409 y ss.). Cf. Hume, *Standard of tast.*, § 10.
Sin embargo, esta afirmación de Cassirer debe ser matizada. En Hume, por ejemplo, el sentimiento de la relatividad del gusto queda compensado por la certeza de que hay «determinadas cualidades en los objetos, *que la naturaleza ha efectuado* para producir los sentimientos» de lo bello y lo feo (Cf. Olivier Brunet, *Hume Esth.*, p. 710 y ss.). «Los principios generales del gusto son uniformes en la naturaleza humana» (*St. of Tast.*, § 28 [trad. esp. *La norma del gusto y otros ensayos,* Barcelona, Península, 1989]) y el sentido común, apoyado en el conocimiento de las obras, debe permitir liberarlos. Hume no pone en cuestión, pues, la existencia de reglas del arte y modelos del gusto; paradójicamente, el inconformista será Kant –el restaurador de «la objetividad de lo bello». El empirismo es más compatible con el clasicismo de lo que lo es la belleza libre: a fin de cuentas, una vez que hemos reabsorbido la universalidad en una unanimidad aproximativa, podemos decidir sobre gustos y colores... Del mismo modo, una vez que hemos rechazado la «necesidad natural», nos damos cuenta de que hay tanta constancia en las acciones humanas como en las operaciones de la naturaleza y se hace posible una «ciencia del hombre»: «De igual modo que la unión entre los motivos y las acciones tiene la misma constancia que la unión entre las operaciones de la naturaleza, así su influencia sobre el entendimiento es también la misma... En consecuencia, no podemos atribuirle necesidad a unas y denegársela a otras sin incurrir en un absurdo manifiesto» (*Tratié*, trad., II, 513).

comunicable» y que, por tanto, no es «válido para cada uno» (*für jedermann gültig*). Si la exigencia de universalidad pertenece esencialmente al juicio de gusto sucede algo distinto.

III

El simple hecho de que los hombres puedan comunicar recupera entonces el valor de enigma que le había hecho perder nuestra habituación al lenguaje cotidiano, a la comunicación por conceptos. En efecto, en el lenguaje «es legal el acuerdo de dos facultades que se efectúa bajo la coacción de conceptos determinados» (§ 40, V, 295-6), respecto de los que los sujetos hablantes no son más que mediadores. Lo esencial es la referencia al objeto, «a algo válido para cada uno e *independientemente de los sujetos*». Pero Kant añade: «Sólo podemos comprender y comunicar a otros lo que llevamos a cabo, *en el bien entendido de que* (*vorausgesetzt dass*) podemos admitir como idéntica en todos la forma en que intuimos algo, para hacer de esto o aquello una representación»[14]. Y la pretensión del sujeto de gusto no es irrazonable en virtud de esta *Voraussetzung* y de la posibilidad que reserva: cuando empleo conceptos, sobreentiendo siempre que los demás tienen el poder de entenderme, pues sé que son mis semejantes y que intuimos de la misma manera; puedo pues llegar a imputarles este poder como un deber. Se podría creer que el conocimiento *de una misma naturaleza* daba cuenta suficientemente del hecho de la comunicación humana; ahora parece que los conceptos objetivos mismos, para ser entendidos, suponen ante todo nuestra pertenencia a la misma *comunidad humana*. Ya no diremos que los otros y yo nos comprendemos porque constituimos las mismas significaciones; por el contrario, nos vemos abocados al mismo horizonte de objetividad porque *ya* hay entre nosotros una posibilidad de acuerdo (del mismo modo que *ya* hay entre las sustancias una *Wechselwirkung*). Es cierto que sólo apelo a este «pacto tácito» –de otro género que el pacto del *Neveu de Rameau*– cuando he perdido la confianza de que me beneficiaré con seguridad de él; es cierto también que sólo proclamo compartible mi sentimiento en la medida en que ya no estoy seguro de que será compartido. Pero, para que la *comunicabilidad de derecho* adquiera este valor insospechado, es necesario precisamente que no se me garantice la comprensión del otro: únicamente ella es capaz de asegurarme que mi convicción, incluso sin concepto, no por ello es ilusoria, y que, más acá de la objetividad, sigue siendo posible la refutación del idealismo. Juzgar sobre lo bello es salvaguardar la última oportunidad de la verdad en el momento mismo en que el escepticismo parece irrefutable y, cuando vacila el suelo de la «experiencia», apostar por una «*G e m e i nschaft*» y un «*G e m e i nsinn*» de derecho en lugar de resignarnos al relativismo. «Podemos admitir con razón un sentido común (*Gemeinsinn*), incluso sin basarnos en las observaciones psicológicas, sino como condición necesaria de la comunicabi-

[14] Carta a Beck, 1 de julio de 1794, XI, 515.

lidad universal de nuestro conocimiento, que debe ser presupuesta en toda lógica y para cualquier principio de los conocimientos que no sea escéptico»[15]. Por tanto, el reconocimiento de la *Mitmenschheit* como estructura *a priori*, la imposibilidad del solipsismo práctico en el sentido de la *Metafísica de las costumbres*[16], invalida el solipsismo del escéptico. En definitiva, el placer de gusto extrae su especificidad del hecho de ser «*eine Lust in Gemeinschaft mit Andern*». Desvela que, si bien la existencia de otros hombres alrededor mío es contingente, la comunidad que nos vincula es algo más que un dato de hecho, como afirma la filosofía jurídica: «Esta posesión que, en tanto que posesión voluntaria, luego adquirida, duradera, difiere del asiento (*sedes*), es una posesión común en virtud de la unidad de todos los lugares sobre la superficie terrestre como superficie esférica; si la superficie de la tierra fuese un plano infinito, los hombres podrían estar dispersos en ella de modo tal que no formarían una comunidad y ésta no sería, por tanto, una consecuencia necesaria de su existencia sobre la tierra. La posesión de todos los hombres sobre la tierra, que precede a todo acto jurídico de posesión, (que está constituida por la naturaleza misma) es una posesión común originaria (*communio possessionis originaria*) *cuyo concepto no es empírico* y que no depende de condiciones de tiempo (como el de una posesión común original); es un concepto práctico de la Razón que contiene *a priori* el principio solamente según el cual los hombres pueden usar, según reglas de derecho, su lugar sobre la tierra» (*Rechtslehre*, § 13, VI, 262)[17].

Que la pluralidad de seres racionales forme necesariamente una totalidad, tenemos aquí además uno de los presupuestos de la moral, sin el cual sería imposible fundar el imperativo categórico. Pues éste sólo puede fundarse si su principio es *objetivo*, «reside en algo cuya existencia tenga en sí misma un valor absoluto» o, aún, en un fin que no tenga valor solamente *para mí*. La «naturaleza racional» responde a esta condición, pero no en tanto que me represento la que me pertenece en propiedad: «La naturaleza racional existe como fin en sí. El hombre se representa así necesariamente su propia existencia; es en este sentido, pues, un principio *subjetivo* de acciones humanas». Para que este principio pueda valer «*al mismo tiempo* como principio objetivo» (*Grundl.*, IV, 428), debo considerar además que «*cualquier otro ser racio-*

[15] *KU*, § 21, V, 239.

[16] El «solipsista» está a medio camino entre el filántropo y el misántropo: «Un egoísta (solipsista) es aquél que permanece indiferente ante lo que pueda ocurrirles a los demás a condición de que para él todo prospere» (*Tugendl.*, § 26, VI, 450).

[17] Encontramos todavía en la *Rechtsl.* esta justificación del «derecho cosmopolita»: «El principio de esta Idea racional de una comunidad total y pacífica, si no amistosa, de todos los pueblos que, sobre la tierra, pueden entrar en relaciones efectivas no es filantrópica (ética), sino jurídica. La naturaleza los ha incluido a todos juntos en determinados límites (conforme a la forma esférica de su residencia, como *globus terraqueus*). Desde entonces, la posesión del suelo sobre el que vive el habitante de la tierra tan sólo puede ser pensada como posesión de una parte de un todo determinado; en consecuencia, tal que cada uno de ellos tiene originariamente un derecho. Todos los pueblos se hallan originariamente, pues, en una comunidad del suelo, no una comunidad jurídica (*communio*) y, por tanto, de uso y propiedad, sino de *commercium* físico posible, es decir, en una relación total de uno con todos los demás...» (§ 62, VI, 352).

nal se representa igualmente así su existencia, como consecuencia del mismo principio que también vale para mí». Para que quede fundada la moral es necesario, por tanto, que *todos los demás*, cada uno para sí y cada uno para otro, se representen la naturaleza racional como fin en sí. Entiéndase: para que dependa de algo más que una decisión subjetiva, una convicción «privada».

Resulta sorprendente, además, que sea preciso invocar la *Mitmenschheit* para que la universalidad *formal* quede enteramente justificada en moral. Si no, los deberes hacia otro tan sólo podrían legitimarse en nombre del interés bien comprendido; jamás serían deberes propiamente dichos, pues nunca recibirían el sello de la obligación (*Verpflichtung*). «Cualquier relación práctico-moral con los hombres es una relación de los hombres en una representación de la Razón pura, es decir, acciones libres según máximas que se cualifican para una legislación universal y que, por tanto, no podrían proceder del solipsismo. Quiero que cualquier otro sea benévolo conmigo, debo pues ser benévolo con cada uno...». Éste es el razonamiento del solipsista. Pero el texto prosigue: «...sin embargo, dado que *todos los demás*, si me excluyo de ellos, no son *todos* y la máxima no tendría entonces la universalidad de una ley, que es, no obstante, necesaria para la obligación, le ley del deber de benevolencia me incluirá como objeto suyo bajo el orden de la Razón práctica» (*M. Sitten*, VI, 450-451). Someterme a la Ley moral viene a ser lo mismo, por tanto, que confesar mi pertenencia a la universalidad subjetiva; eludirla, en cambio, lo mismo que caer en la inmoralidad[18]. Pues, por la excepción consentida en mi favor, convierto en teóricamente posible la abolición de toda comunicación entre los hombres: si hago una promesa con la intención de no mantenerla, no suprimo tanto el concepto de promesa cuanto la promesa como vínculo social, –esbozo un universo compuesto por cínicos solitarios donde «nadie creería lo que se le promete y todo el mundo se mofaría de semejantes profesiones como de vanas fintas» (*Grundl.*, IV, 422). Por mucho que desagrade a los partidarios de un «kantismo manco», desde el momento en que, infringiendo la universalidad formal, rompo secretamente la universalidad subjetiva, no hay término medio entre la universalidad kantiana y las asociaciones de «canallas» que Sade pone en escena[19]. Prueba de que éste es el único cri-

[18] Si consideramos las cosas únicamente desde el punto de vista (*Gesichtspunkt*) de la razón, encontraremos que –cuando cometemos el mal– hay una contradicción entre el hecho de reconocer la universalidad objetiva del principio y el hecho de romper su universalidad subjetiva por la excepción que instituyo en mi favor. «Esto no puede quedar justificado en nuestro propio juicio cuando éste se da imparcialmente» (*Grundl.*, IV, 424). El «punto de vista» moral consiste, pues, en no disociar nunca ambas universalidades.

[19] Ante Justine, que intenta mostrarle que la virtud es el partido que nos resulta más provechoso entre los hombres, Coeur-de-Fer replica que semejante virtud es siempre la máscara del egoísmo, pero añade que el egoísmo que él profesa «no tiene la más ligera apariencia de virtud». De donde la ventaja de la sociedad criminal según Sade: como en ella ya no nos ufanamos con palabras y nadie se engaña respecto de las intenciones de sus compañeros, sabemos que la asociación es temporal y que en ella la traición es posible en todo momento. Ninguna garantía jurídica me protege, pero sobre todo, ninguna garantía jurídica amenaza con encadenarme. Pierdo en ella las ventajas de la universalidad (validez de las promesas y de los contratos), pero estos actos en que me comprometo, dado que superan mis intereses

terio que permite salvaguardarla, el único medio que tengo para vivir de manera coherente mi condición de «*Weltbürger*».

Como esta referencia a la comunidad humana *de derecho* le hurta al formalismo su apariencia de abstracción, hemos visto, con Schopenhauer, un resurgir del utilitarismo, como si, en última instancia, los actos fuesen juzgados en nombre del displacer que nos causarían si se generalizasen[20]. El contrasentido, en el contexto kantiano, es manifiesto. Pero, ¿cómo no caer en él –y cómo no acusar a Kant de incoherencia– si no admitimos la *Mitmenschheit* como estructura *a priori*? Para que la inmoralidad sea en sí misma contradictoria, es preciso que el mundo cuya posibilidad dibuja resulte absurdo. Si la excepción que instituyo se convirtiese en la regla, se hundiría el horizonte de co-humanidad bajo el que necesariamente vivo; el mal generalizado tan sólo podría tener como teatro el universo fantástico de la incomunicabilidad absoluta. La inmoralidad hace saltar así un estado de derecho que únicamente el formalismo moral es capaz de reconocer, puesto que, conformándome a él, abandono toda consideración «privada-subjetiva» para contarme solamente en el número de todos y convertirme en otro entre ellos: me convierto de manera efectiva en aquél que nunca he podido dejar, al menos por conveniencia, de parecer que era. Lejos de expresar una concesión a la que mi egoísmo consentiría solapadamente, el formalismo sobreentiende que debo volverme totalmente otro para que, en el mundo interhumano, mi acto corresponda por fin a mi palabra, mi conducta a mi situación. El formalismo asumido quiere decir que representamos la comedia resignándonos a no ser nada más que comediantes. Es la cortesía de la desesperación, así como su humor. Y sólo en nombre de una ruidosa «subjetividad» psicológica o existencial podemos ver aquí un egoísmo reprimido.

IV «*Gemeinschaft*» kantiana y «*Gemeinschaft*» hegeliana

Volvamos al juicio de gusto. Si, hace un momento, nos parecía tan extraño, es porque, para comprenderlo, nos situábamos de entrada en una esfera de subjetividades aisladas de derecho. No tanto desde el punto de vista del sujeto de gusto, cuanto desde el de su contradictor. Pues el sujeto de gusto, por su parte, habla en tanto que hombre anónimo, intercambiable; lo que desde fuera nos parece placer ambiguo es para él el esbozo de un verdadero

del momento, ¿no amenazaban ante todo con volverse contra mí? La universalidad ya no significa más que un sacrificio de la inmediatez que ningún cálculo podría justificar, ninguna esperanza compensar. Vemos con ello que la crítica de la universalidad por parte de Sade es *anti-mistificadora* y no *desmistificadora*. El desmistificador denuncia la intención inconfesable y la hipocresía que la recubría; el anti-mistificador proclama bien alto la intención inconfesable, por temor de sucumbir él mismo a la trampa de la hipocresía. No le importa tanto descubrir el sentido escondido de un discurso, cuanto prevenir el peligro de ocultarlo. Desde este punto de vista, si el universalista es siempre un utilitarista disfrazado, el calculador utilitarista tan sólo es hábil a medias. De ahí la convergencia entre Sade y Kant en la crítica de la «virtud» de la Ilustración, concebida al estilo del *Traité de morale* de Holbach.

[20] Cf. *Monde comme volonté*, pp. 657-660.

contrato. Si juzga inadmisible que yo no experimente su sentimiento, no se debe al capricho de un joven: lo experimenta pensando que es otro. No tal o cual, sino otro en general: para arrancarme a mi subjetividad, precisa Kant, debo tener en cuenta no tanto los juicios reales cuanto los juicios posibles. De repente, el sujeto de gusto, despreocupado de su diferencia subjetiva, cree que ha efectuado sin esfuerzo lo que el hombre teórico debe llevar a cabo metódicamente y por medio de rectificaciones sucesivas, comparando su juicio con los del otro para ganar la seguridad de que no es presa de una ilusión subjetiva insospechada. «La marca exterior (no lógica) de la verdad es la comparación con los juicios de otros; por tanto, como lo subjetivo no estará presente en todos de la misma manera, con ello la apariencia puede ser desvelada» (*Logik*, Intr., § VII, IX, 57). Su contradictor le acusa de permanecer «aferrado» (*eingeklammert*) a su opinión... Pero, ¿qué opinión? En el momento en que juzga, el sujeto de gusto no expresa *nada*, si no es la certeza de que, ahora y siempre, sólo podemos pensar *en común* con otros[21]. Su juicio es, de manera indisoluble, la afirmación de este «*sensus communis*» y la afirmación de que tiene el derecho de reclamarlo para sí. Ciertamente, nunca me hallo en condiciones de probar que mi juicio no es expresión de un interés sensible, –que no he tomado la materia por la forma, el encanto por la belleza; mi buena fe tan sólo me proporciona un frágil testimonio y siempre se podrá sospechar de la autenticidad de mi «alienación». Nunca es imposible que mi juicio de gusto disimule un «esto me resulta agradable», del mismo modo que un acto desinteresado puede disimular una astucia del amor propio. Aquí como en moral, el juicio es la explicitación (inconsciente aquí, consciente en moral) del «*sensus communis*», «facultad de juzgar que, en la reflexión, toma en consideración en sus pensamientos, *a priori*, el modo de representación de cualquier otro, para apoyar su juicio sobre la razón humana colectiva» (§ 40); aquí como en moral, la facultad de juzgar no se ejerce verdaderamente más que cuando ha quedado excluido todo móvil sensible. Pero, ¿quién me garantizará que esta exclusión no es un señuelo? ¿Cómo podría, por mí mismo, validar el contrato, si los demás oponen a mi confianza su desconfianza, niegan el «*sensus communis*» cuando lo proclamo y continúan considerándome como un sujeto patológico? Están además autorizados a ello. Pues, por el hecho mismo de hacer del *a priori* interhumano una pretensión mía, vuelvo a mi aislamiento; por el hecho mismo de que el *Cogito* se me presente como un momento del ser-con-otro, éste se convierte en seguida en dependiente del *Cogito*, –y la pluralidad desgarrada reaparece *por el hecho mismo* de que haya supuesto la totalidad armoniosa. El drama del sujeto estético kantiano es que, expresando la pretensión que Sartre denuncia en Hegel, vive al mismo

[21] Sobre la máxima del «sentido común» que nos ordena «pensar situándonos en el lugar del otro» y la comparación con el juicio del otro como «piedra de toque» de la verdad, cf. *KU*, § 40, V, 294-5; *S'orienter*, VIII, 144; *Logik*, Introd., § VII, Ak-Aus., IX, 57. Sin embargo, hay un límite a este «pensar con otro»: el absurdo (*Ungereimtheit*) (*ibid.*, p. 56). Puedo probar el error, pero jamás el absurdo, pues consiste en la imposibilidad para percibir la apariencia en que se encuentra mi interlocutor. Hay, pues, un punto común entre el absurdo y el juicio de gusto: la incapacidad de ponerse en cuestión como subjetividad.

tiempo la crítica que Sartre le hace a Hegel: «De hecho, ha olvidado su propia conciencia, *es* el Todo y, en este sentido, si resuelve tan fácilmente el problema de las conciencias, es porque jamás ha habido para él un verdadero problema a este respecto... (las conciencias), desde el punto de vista totalitario en que se coloca, son rigurosamente equivalentes entre sí, muy lejos de que alguna de ellas esté separada de las demás por un privilegio particular». Esta es la actitud del sujeto de gusto; su contradictor le reduce a esta otra: «No puedo trascender mi ser hacia una relación recíproca y universal en que pudiese ver como equivalentes a la vez mi ser y el de los otros: por el contrario, debo establecerme en mi ser y plantear el problema del otro a partir de mi ser. Ningún optimismo lógico o epistemológico podría, pues, hacer cesar el escándalo de la pluralidad de las conciencias»[22]. Brevemente, basta con postular la intersubjetividad para hacer de ella un problema, afirmar el carácter fundamental de la *Gemeinschaft* para hacer que se disuelva en un agregado: la monadología entrevista me remite a la mónada. Desde el momento en que despliego la universalidad subjetiva, con ello mismo la he abolido.

Por tanto, porque no es creído de palabra, el sujeto de gusto hace la experiencia anticipada de que, si la ética sólo tiene sentido en el interior de una comunidad, la realización de la comunidad ética no está en poder de ningún hombre; de que el «altruismo» absoluto puede igualmente pasar por «egoísmo» delirante, cuando, so pretexto de hablar en nombre de todos los demás, me arrogo la ubicuidad divina, pues únicamente Dios, que puede leer en los corazones y garantizar la transparencia de las intenciones (comprendida la mía), tiene el poder de fundar la ciudad ética[23]. Olvidando su estatuto de «*Weltbürger*», el sujeto de gusto aparecía, por su parte, como un «legislador» insensato[24]. La legislación ética no está cortada a la medida de ningún hombre y el «*sensus communis*» sólo puede darse en Idea: sin estas certezas desencantadas, la intersubjetividad no se habría convertido en un problema.

Por el contrario, basta con rechazar semejantes presupuestos para zanjar la aporía. Es lo que hará Hegel. Podemos oponer el final de la dialéctica de la moralidad en la *Fenomenología* a los textos concernientes a la dialéctica del gusto. Es posible encontrar allí un equivalente del sujeto de gusto en el «alma bella», cuyo destino seguimos hasta la «dislocación en la locura»: obstinada y segura de sí, excluyendo de sí toda determinación para pasar mejor por universal, buena conciencia vanidosa que ignora que, después de todo, no es más que una singularidad tan arbitraria como las demás[25]. Todavía opone su des-

[22] Sartre, *tre et Néant*.
[23] Sobre Dios como legislador supremo de la ciudad ética, cf. *Religion*, VI, 99; Krüger, *Critique et morale*, trad., pp. 137-140.
[24] Frente al egoísmo que se manifiesta en el gusto por la paradoja y «la obstinación lógica» (*logische Eigensinn*), la *Antropología* opone «el pluralismo, es decir, el modo de pensar que consiste en considerarse y comportarse como ciudadano del mundo, en lugar de creer que uno encierra en sí el mundo entero» (§ 2, VII, 131).
[25] «Esta conciencia juzgante... es hipocresía, pues no hace pasar su juicio por *otro modo* de ser malvado, sino por la *justa conciencia* de la acción; pues, en su inefectividad y en su vanidad de saber bien y mejor, se pone a sí misma por encima de los hechos –que desprecia– y quiere que su discurso inoperante sea considerado como una efectividad excelente» (*Phéno.*, trad. Hyppolite, II, 195).

precio a la confesión del otro y se encierra en la no comunicación[26]. Soberbia demasiado artificial como para que pueda sostenerse en ella: «de hecho», la conciencia universal *se ve ella misma* en este otro cuya singularidad queda ya suprimida por el hecho de confesarse; la humildad del otro es la realización de lo que en ella era solamente pretensión vana. Y este estado de hecho es el que explicita y consagra el momento del perdón y la reconciliación: la antigua «alma bella» se vuelve aquí *efectivamente universal* reconociéndose en el otro sujeto singular, a la vez en cuanto singular y en tanto que se suprime como tal. Mucho mejor: cobra conciencia de que la separación entre ella misma y el otro («la dualidad»), lejos de plantear un obstáculo a la universalidad, abre el acceso a ella; para que pueda reconocerme en él y convertirme finalmente en eso que, hasta ahora, no hacía más que jactarme de ser, el otro debe seguir siendo otro. «El *sí* de la reconciliación, en que ambos yoes desisten de su ser ahí opuesto, es el ser ahí del yo extendido hasta la dualidad, yo que en esto sigue siendo igual a sí mismo y que, en su completa alienación y en su contrario completo, tiene la certeza de sí mismo»[27]. Mientras que la universalidad subjetiva kantiana era una pretensión *que se elevaba contra o a pesar de* los sujetos singulares de hecho, la encontramos aquí transformada en una pretensión *que se realiza con* los sujetos singulares de hecho: en el momento en que reconozco al otro como igual a mí, me vuelvo verdaderamente universal. La ventaja es doble: mi pretensión deja de ser insólita y la universalidad subjetiva deja de ser una tarea infinita[28]. Este feliz desenlace requiere, es cierto, una doble postulación optimista: antropológica y ontológica. Por una parte, hemos de admitir que la subjetividad egoísta, por sí misma, pueda entonar el *mea culpa*, que se haga otra únicamente por virtud de la confesión, ingenua y espontáneamente, renunciando de repente a su «mala fe» y a su dureza de corazón. Por otra parte, no tiene nada de maravilloso que en el diálogo hegeliano la conciencia pretendidamente universal reconozca su singularidad *al mismo tiempo* que la conciencia humilde se libera de ella mediante el acto de la confesión. Aquélla sólo reconoce su singularidad en el momento en que la supera en lo universal; ésta se autocritica solamente para expulsar el mal que hay en ella, pero no para renunciar a sí misma. Tanto en un caso como en el otro, la singularidad es a la vez conservada y perdida: nos quedamos con sus ventajas para desechar tan sólo su impureza. Podemos preguntar, desde entonces, si la «*Gemeinschaft*» se realiza más que de palabra, si la separación entre los «individuos» no se mantiene tanto mejor por el hecho de que se encuentre ahora justificada como condición de posibilidad de su transparencia. ¿No sería la negación de la negación, en tal caso, la sublimación del estado inicial? Las críticas con que Hegel abruma «al Estado del

[26] Hegel, *Phéno.*, ibid., pp. 196-7.
[27] *Ibid.*, p. 200.
[28] Así la amistad, deber ético que ordena a dos personas «la participación y la comunicación del bien del otro a través de la noción de sus voluntades moralmente buenas», es «una mera Idea, prácticamente necesaria, pero inalcanzable en la aplicación, aunque la razón nos proponga aspirar a ella» (*Tugendl.*, § 46, VI, 469).

Entendimiento» y las teorías atomistas de la sociedad[29] (desde el artículo sobre el *Derecho natural* hasta la *Filosofía del derecho*) no bastan para lavar de esta sospecha a la comunidad orgánica, tal como la concibe. ¿Se hace el hombre efectivamente «comunitario» porque la «*Gemeinschaft*» ya no venga dada por una Idea de la razón? Arrancando el «alma bella» a su soledad, ¿suprime la dialéctica «la insociable sociabilidad» que, a fin de cuentas, justifica las robinsonadas (en tanto que descripciones de un estado de hecho y no de un estatus «natural»)? En la descripción de la intersubjetividad, la contradicción dialéctica bien podría servir para normalizar y eternizar la *contradicción de hecho* (que más valdría llamar *separación*, para evitar el equívoco), para camuflar la universalidad abstracta que pretende reabsorber. «El hombre no deja de dirigir su verdadera vida en el marco de esta existencia alienada. Esta afirmación, esta confirmación del hombre en contradicción consigo mismo..., constituye para Hegel el verdadero saber y la verdadera vida. A partir de este hecho, no podemos hablar de un arreglo de Hegel con la religión y con el Estado, pues *esta mentira resulta de su sistema*»[30].

Ahora bien, ¿no hay en la intersubjetividad kantiana una verdad que la «mentira» hegeliana escamotea? Hegel nos propone la elección entre la fusión dialéctica de las conciencias –sustituto de lo que en Frankfurt eran el Amor y la Vida– y la atomística social, punto de vista del entendimiento abstracto. Pero la «*Gemeinschaft*» kantiana, por el hecho de ser un ideal, no es una noción puramente abstracta; que las Ideas regulativas no sean ficciones del sabio ya no es más un deseo piadoso. Lejos de sancionar –porque es una tarea infinita– el aislamiento de derecho de los individuos, nos prohíbe por el contrario «pensar que la unidad del vínculo social proceda de la vida en común de los hombres, de manera que ya no sería más que un fenómeno de integración y suma de individuos en relaciones recíprocas»[31]. La socialidad no es contingente, está inscrita en nuestra facultad de conocer, pero no por ello hay un *Yo* que sea un *Nosotros*; la presencia de los otros no me remite únicamente a mi subjetividad «patológica» (la reivindicación del sujeto estético es prueba de lo contrario), pero, ¿es ésta una razón para convertir la universalidad humana en sinónimo de totalidad orgánica? Si hemos podido hablar de «organización» para describir «la transformación de un gran pueblo en Estado», Kant subraya que se trata solamente de una metáfora[32].

---

[29] Cf. la crítica de las teorías del Contrato en *Naturrechts* («Lo divino de la unificación es exterior con respecto a los múltiples reunificados, que tan sólo deben sostener con él una relación de dominación, pues el principio de una empiria semejante excluye la unidad absoluta de lo uno y lo múltiple», ed. Glockner, I, 451 [trad. esp. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural,* Madrid, Aguilar, 1979]) y la crítica a Rousseau en *Rechstsph.*, § 258.

[30] Marx, *Méga*, I, vol. 3, p. 164.

[31] Max Adler, *Marx Studien*, I, 1904. Citado en Scherer, *Structure et Fondement*, p. 385.

[32] «En cambio, hay una cierta vinculación –que encontramos, es cierto, más en la idea que en la realidad– que puede ser iluminada por medio de una analogía con los fines naturales inmediatos» (V, § 65, nota, p. 375).

V La ciudad ética, más allá del mundo

El «individualismo» kantiano cambia de sentido si significa, ante todo, el reconocimiento de que *la sociedad está individualizada*, de que sus miembros están demasiado profundamente separados como para que la «*Gemeinschaft*» pueda unirlos de forma mágica. Por el contrario, «la insociable sociabilidad», engendrada no tanto por la maldad del hombre aislado[33] cuanto por la asociación de los hombres como individuos, le da su estilo a las relaciones humanas. En estas condiciones, si la idea misma de contrato jurídico es esencialmente ahistórica, «*ursprüngliche*» y no «*uranfängliche*»[34], un abismo separa la comunidad como instancia *a priori* del *estado social de hecho*. No hemos de confundirlo con la *sociedad civil*[35], respecto de la cual es una imagen irrisoria, pues en ella vivimos nuestra comunidad de derecho en el modo de la no-comunicación de hecho. Que la *Gemeinschaft* sea un *a priori* quiere decir que no es ni un artificio, ni un *Faktum* antropológico, que no está presente, ante todo, en el origen de las sociedades e inscrita en nuestras tendencias, que ninguna comunidad natural –coalición de los egoísmos o de las simpatías– la prefigura, como creía Kant en la época de los *Träume*[36]. No nos vemos abocados a la sociedad porque poseamos una tendencia «sociable», pero sabemos que somos solidarios aunque nuestra suerte sea la solidaridad mórbida en una sociedad de competencia. Tocamos aquí entonces el verdadero sentido del «individualismo», del que Durkheim y Halbwachs acusaron a Rousseau. Tomando como referencia un hombre excluido de cualquier comunicación social (lingüística, familiar, económica), Rousseau entendía que se remontaba al grado cero de sociabilidad y obtenía así la certeza de no alinearse subrepticiamente con ningún tipo de sociedad dada, único medio para determinar rigurosamente en qué momento la comunicación social se vuelve patológica. El método no implica en absoluto una absurda negación de lo social, sino sólo que la sociedad de hecho no debe ser nuestro horizonte y

---

[33] Sobre la propensión (*propensio*) natural al mal, cf. *Rx* 696; *Religion*, VI, 32-33.

[34] Sobre la diferencia entre estos dos términos, cf. *Rechtsl.*, VI, 251; «Hay aquí un contrato originario (*ursprünglicher*) tal que sólo sobre él puede fundarse una constitución civil, luego completamente jurídica, entre los hombres y edificarse un Estado. Pero este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en tanto que coalición de todas las voluntades particulares privadas dentro de un pueblo en un querer común y público (con vistas a una legislación meramente jurídica) no debe presuponerse como un hecho (no es ni siquiera posible suponerlo como tal), como si hiciese falta ante todo probar por la historia que un pueblo había llevado a cabo un acto semejante...» (*Theorie Praxis*, VIII, 297).

[35] Al estado de naturaleza no debe oponerse el estado social (*status artificialis*), sino «el estado civil bajo el régimen de una justicia distributiva, pues hay sociedades naturales (familia) en las que ninguna ley nos ordena entrar» (*Rechtsl.*, VI, 306).

[36] «Una fuerza secreta nos obliga al mismo tiempo a dirigir nuestra intención hacia el bien del otro o según la voluntad de los otros, aunque esto se haga a menudo de mala gana y contradiga fuertemente nuestra inclinación egoísta; por tanto, el punto en que convergen las líneas directrices de nuestras inclinaciones no está solamente en nosotros, y todavía hay fuerzas que nos mueven, en el querer de los otros fuera de nosotros. De aquí nacen los impulsos morales que a menudo nos llevan contra el interés personal, la fuerte ley de la obligación (*Schuldigkeit*) y la ley más débil de la benevolencia...» (*Träume*, II, 334).

que la asociación de los individuos no es forzosamente su comunión: «Hay mil maneras de *reunir* a los hombres, tan sólo una de *unirlos*» (*Contrat social*, Pl., p. 297). Permite juzgar la asociación *de los hombres* en nombre de la norma del *género humano*[37], de lo que Kant llama «*ein neues Prinzip des Gemeinsinns*» (*Rx* 1472).

Con ello va a aclararse la aparente paradoja del juicio de gusto. Invocando el «*Gemeinsinn*» y negándose a alinearse con la opinión del sentido común de hecho, el gusto testimonia inconscientemente la incompatibilidad entre el «*sensus communis*» y la sociedad dada. En lugar de instaurar una transición entre lo patológico y la moralidad, atestigua su discontinuidad. También resulta *nuevamente esencial* que se trate de algo más que una figura antropológica o una etapa de la cultura; interpretado de este modo, puede constituir ciertamente el momento principal de una historia optimista, que describiría el tránsito, sin un salto brusco, del egoísmo al altruismo, de la barbarie a la universalidad. Pero en Kant el tránsito es siempre una ruptura. A falta de reconocerlo, reabsorberíamos el gusto en la cultura, lo que sería tan falso como comprender la metafísica del derecho como una justificación ideológica de la propiedad. La aproximación de ambos temas puede parecer arbitraria. Intentemos justificarla.

Que mi arbitrio (*Willkür*) pueda tener en su poder un objeto para hacer uso de él, he aquí una condición de la libertad exterior que viene posibilitada por un postulado de la Razón práctica: «puedo considerar cualquier objeto de mi libre arbitrio como mío o tuyo objetivamente posible» (VI, 246). Pero, ¿cómo puede tener sentido, y bajo qué condiciones, este concepto de un objeto a la vez *exterior* y *mío*? Se dirá, responde Kant, que un objeto es exterior y mío cuando cualquier otro que lo use contra mi voluntad me causa perjuicio, incluso si no soy actual y físicamente quien lo tiene (VI, 247). Es imposible, pues, comprender el vínculo «mío» o «tuyo», que une al sujeto con la cosa, sin la distinción fundamental entre *i n h a b e n* (tener) y *h a b e n* (tener como posesión). Allí, la relación es analítica: tengo lo que tengo, ocupo el lugar en que me encuentro... Aquí, se vuelve sintética: pretendo excluir al otro de lo que no tengo actualmente (la casa en que no vivo en este momento). Pasamos de una posesión empírica a una posesión que sigue siendo válida *en ausencia del objeto*. «El concepto de derecho, que reside en la Razón, no puede ser inmediatamente aplicado a los objetos de la experiencia y al concepto de una posesión empírica, sino que debe ser aplicado, en primer lugar, al puro concepto de entendimiento de una posesión en general, de manera que en lugar de la tenencia como representación empírica de la posesión, pensamos el concepto del tener abstrayéndolo de todas las condiciones espacio-temporales en que el objeto es *solamente* considerado como en mi poder; la expresión *exterior* ya no designa entonces la existencia de un lugar distinto de aquél en el que estoy... sino solamente un objeto diferente de mí» (VI, 253). El concepto de posesión no tendría sentido si no fuese sustraído al espacio y al tiempo, si

[37] «Para el filósofo, el hierro y el trigo han civilizado a los hombres y han perdido al género humano» (*Inégalité*, Pl., 171).

en un contrato no pudiese obligar a mi socio a cumplir lo que me prometió antaño como si acabase de prometérmelo en el mismo instante: si la propiedad no es un sueño y puedo realmente obligar al otro a reconocerla, entonces debe haber una Razón pura radicalmente separada de lo sensible. La cosa en tanto que poseída debe ser considerada, ciertamente, «al mismo tiempo» como cosa sensible, pero no es la misma cosa, al igual que la voluntad del poseedor no es la misma que el arbitrio del tenedor. Hago uso, «en el fenómeno», de un contenido sensible, pero reivindico un contenido inteligible; en la medida en que soy mi cuerpo (*mein Leib*), no tengo derecho a nada. Tan sólo puedo poseer en tanto que soy *solamente yo mismo* (*homo noumenon*) y no otra cosa (*homo phaenomenon*)[38]: la justificación de la propiedad tiene como contrapartida el sacrificio del sujeto sensible.

Pero, desde entonces, por el hecho de que proclame mi posesión (así como el sujeto de gusto regula su opinión desde el «*sensus communis*») y me suponga como sujeto inteligible, solicito con ello mismo el «reconocimiento» de los demás sujetos. Entre la «toma de posesión» fenoménica (*Besitznehmung*) y la «apropiación» legal (*Zueignung*), «declaro» públicamente mi decisión arbitral de apartar a cualquier otro del uso de la cosa (VI, 258-9). Pero ya en esta «declaración» (*Bezeichnung*) se sella el pacto: para que advierta a otro de que tiene que abstenerse es necesario que lo haya reconocido como sujeto universal; es necesario que todos juntos nos hayamos prometido renunciar a nuestras «veleidades singulares» (*einseitige Willküre*) y no regresar jamás, cada uno por su cuenta, desde el querer autónomo al arbitrio individual. El sujeto de gusto considera como adquirido este pacto cuando se sitúa, sin más formalidades, en el punto de vista del «*sensus communis*»; se piensa únicamente como sujeto contratante y cree que se ha liberado de todo querer egoísta. O más bien: cree que ha conciliado su singularidad con la universalidad que proclama, que sigue siendo *él mismo* cuando habla *por todos*. Ahora bien, este estado de inocencia –que describirá Schiller en las *Cartas sobre la educación estética*– es utópico para Kant: no se suprime lo «patológico» por decreto y, al igual que la coacción del Estado recuerda a los sujetos empíricos que el pacto fue concluido entre sujetos racionales[39], la incomprensión del otro le recuerda al sujeto de gusto que su juicio no se ha

[38] Con ello se aclara el antagonismo descrito por Schiller entre el instinto formal y el instinto sensible. El inmiscuirse de cada uno en el otro nos hace faltar a nuestra destinación (*Bestimmung verfehlen*). O bien (predominio del instinto) «el hombre nunca será él mismo, o bien nunca será *más que él mismo*» (*Décimo tercera carta*, Aubier, pp. 178-9).

[39] Por el hecho mismo de ser exterior a cada uno, la coacción civil es signo de que el pacto no ha sido concluido entre arbitrios singulares. Hay que advertir que esta coacción llega incluso a poder poner en cuestión la «posesión en el fenómeno», puesto que Kant le reconocerá al Estado un derecho eminente sobre los bienes de los ciudadanos (sobre las relaciones entre soberanía y propiedad, cf. Vlachos, *P. Politique*, pp. 388-95). Villey insiste en el hecho de que el derecho público kantiano se reduce a una teoría del Estado: «Se abandona al Estado el contenido de las leyes perentorias y definitivas... Para convertirse en un derecho aplicable, perentorio, (el derecho racional) tiene necesidad de ser completado por determinaciones precisas y por la sanción del Estado... Prácticamente, la doctrina kantiana entrega a los juristas al imperio de las leyes positivas, sin restricción ni condición» (*Annales Ph. Pol.*, nº 4, pp. 60-61).

convertido efectivamente en «*sensus communis*» y que la «*Gemeinschaft*», si bien no es un sueño, sigue siendo una simple pretensión. No hay comunidad estética efectiva, pues el hombre tan sólo podría universalizarse negándose o haciéndose invisible, como sueña Rousseau en la *Sixième promenade*[40]. El juicio de gusto tampoco anuncia la posibilidad de una ciudad ética en este mundo, sino que confirma por el contrario la discontinuidad entre lo «patológico» y lo racional. El gusto no reconcilia al «*homo phaenomenon*» con el «*homo noumenon*». Y si Kant, en el § 41 de la *KU*, esboza una interpretación del gusto como transición entre naturaleza y cultura, es para reconocer que esta lectura no da cuenta de la significación profunda del juicio estético en tanto que facultad *a priori*. Sigamos su análisis.

VI La génesis impura de la Belleza

¿Por qué exigimos del otro que comparta nuestra opinión, como exigiríamos de él el cumplimiento de un deber? Responder a esta pregunta es comprender la *función* del juicio de gusto; es necesario, pues, abandonar el terreno del análisis estructural. Ya no nos preguntamos por qué el objeto bello nos agrada, sino por qué *su presencia* nos causa placer; no ya cómo podemos ser amantes de la belleza, sino por qué debemos serlo. Este planteamiento de la cuestión limita ya el campo de las hipótesis: desde el momento en que se trata de un placer vinculado necesariamente a la existencia de un objeto, deberá ser un placer *práctico* (facultad de desear). Es decir: o bien un interés de inclinación (determinando el deseo), o bien un interés de la razón (emanado de la voluntad racional). ¿Qué valor tiene la primera hipótesis? Si el placer de lo bello determina una inclinación, una tendencia a la repetición, es menester que cumpla o revele una propensión de nuestra naturaleza, una tendencia a la «*Geselligkeit*». Ahora bien, ¿qué sucede con ella?

En el opúsculo de 1786 sobre *El comienzo conjetural*, la cultura, el arte y la sociabilidad misma sólo aparecen tras el momento del intercambio (*Vertauschung*) y en la estela de lo económico. «Las primeras necesidades de la vida sólo pueden satisfacerse por medio de la diferenciación de los modos de vida, de manera que entonces puedan ser intercambiados unos por otros. De aquí debe nacer la cultura y (aquí hay que situar) el comienzo del arte, lo mismo como pasatiempo que como labor... En esta época comenzó también la desigualdad entre los hombres, fuente abundante de tanto mal, pero también de tanto bien» (VIII, 19). El otro deja entonces de ser un compañero fortuito; nace como «otro» a través del intercambio, diferente de mí e idéntico a mí. El hombre reconoce que no puede satisfacer sus necesidades con independencia del otro, que produce para otro con el fin de consumir lo que éste produce: la mera coexistencia de naturaleza deja paso, por tanto, al vínculo cultural. «Un objeto no le satisface si no puede sentir el placer en comunidad con otros...

[40] Cf. Starobinski, *Transparence*, pp. 318-9 [trad. esp. *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo,* Madrid, Taurus, 1983].

incluso si el placer que cada uno encuentra en un objeto semejante tan sólo es insignificante y no presenta por sí ningún interés notable, la idea de que es universalmente comunicable acrecienta, sin embargo, su valor de forma casi infinita» (§ 41, V, 297). El comienzo de la comunidad estética es así la idealización de la comunidad económica. Además, el interés por lo bello así entendido «sólo podría proporcionar una transición muy equívoca (*sehr zweideutige*) de lo agradable al bien» (V, 298): no busco tanto el asentimiento de sujetos universales cuanto un compromiso con antagonistas: «En la compra y la venta, los hombres son de modo inmediato enemigos. El comprador desprecia y critica, el vendedor se jacta de su mercancía, cada uno disimula su opinión. En el juego, la ambición y el afán de ganancia se refuerzan, y la conservación de estas dos propensiones es, sin embargo, lo que alimenta la sociedad» (*Rx* 1184). Es cierto que sin el intercambio no tendríamos la idea de la comunicación y el producto no se convertiría en algo esencialmente social. Así, respecto del objeto del arte: desde el origen es producido y expuesto con vistas a su valor «comunitario». «Un hombre abandonado en una isla desierta no limpiaría ni su cabaña, ni a sí mismo únicamente para sí; no buscaría flores para adornarse y menos aún las plantaría» (V, 297). El placer del ornato sólo tiene sentido por la admiración de los demás, supone que me «comparo» con un antagonista y tengo en cuenta su mirada[41]. Placer «patológico», por tanto, puesto que en él se confunden la satisfacción de los sentidos y el deseo de «aparentar». Pero, poco a poco, este último extremo prevalece, como si *mi* sensación de placer quedase borrada por la admiración del otro, que al comienzo fue su instrumento; el contenido sensorial ya no cuenta tanto como la adhesión que suscita; su color o su sonoridad ya no tienen más que un valor de intercambio y, de modo fantástico, terminan por simbolizar la apreciación que se hace de él. El *valor* se convierte en el emblema del *precio*, si es cierto que «el precio (*pretium*) es el juicio sobre el valor de una cosa pronunciado en público (*das öffentliche Urteil*), con respecto a la cantidad proporcionada de lo que representa (*stellvertreten*) universalmente el intercambio recíproco del trabajo» (*Rechtsl.*, VI, 288). Resulta instructivo comparar el análisis del dinero («*Was ist Geld?*») en la *Doctrina del derecho* con el § 41. La definición que daba Achenwall del dinero, «una cosa cuyo uso sólo es posible porque lo alienamos» (VI, 286), ¿no se aplica igualmente al objeto bello? En el límite (el de la belleza libre), éste se niega en tanto que objeto existente, tema de goce inmediato –como el dinero (*Silber*) se niega en tanto que mercancía– para convertirse en índice del asentimiento universal que solicitaba para él; se reduce a «forma bella», cuando ya no es más que el signo de su supuesta universalidad. Lo que Kant llama «refinamiento» (*Verfeinerung*) de la civilización puede ser medido, pues, por el grado de abstracción de los signos empleados. Caracterizando «la civilización que ha alcanzado el punto más alto» por

[41] «Tan pronto como un hombre se compara con los demás, se convierte necesariamente en su enemigo, pues queriendo cada uno en su corazón ser el más poderoso y el más feliz, no puede mirar sino como un enemigo secreto a cualquiera que, albergando en sí el mismo proyecto, se convierta en un obstáculo para llevarlo a cabo» (Rousseau, Pl., III, p. 478).

el hecho de que «en ella las sensaciones sólo tienen valor en tanto que se dejan comunicar universalmente» (V, 297), hace del gusto una figura de la economía de mercado, la mediación gracias a la cual se canjea lo sensible. Sólo en este contexto se desarrollará la ilusión de la gratuidad, del signo que vale en tanto que signo, pues el signo se ha vuelto lo bastante convencional como para que se lo pueda recortar de la cosa material y no designarla ya de forma unívoca. Librándonos de la presencia inmediata del bien material, ya no nos remite más que a sí mismo. Éste es, según Kant, el estadio «equívoco» del gusto, la génesis impura de la estética.

Es notable que este momento, que Kant juzga secundario, pase al primer plano en la *Educación estética* de Schiller. En efecto, afirmar que el contenido sensible ya no vale más que por su «alienación» comporta decir que el hombre ha alcanzado un estado en que *conserva* lo que de positivo tiene la determinación sensible, suprimiendo la limitación que ésta indicaba. «Por tanto, la determinación que el hombre ha recibido a través de la sensación debe mantenerse, pues no es necesario que pierda la realidad; pero, al mismo tiempo, debe ser suprimida en tanto que limitación...»[42]. Solución apaciguadora que salvaguarda la felicidad egoísta de poseerlo todo, aboliendo el arrepentimiento que le corroe por el pensamiento de que poseer algo es no poseerlo todo. Y ésta es la única cuestión que preocupa a Schiller: ¿cómo puedo ser a la vez yo mismo y otro distinto de mí? ¿Justificar mi posesión sensible sin que por ello deba pasar por propietario inteligible y desencarnado? «La belleza nos sirve de prueba victoriosa de que la actividad no resulta excluida por la pasividad, la materia por la forma, la limitación por lo infinito; de que, en consecuencia, la dependencia necesaria en que se encuentra el hombre con respecto a la vida física en modo alguno suprime su libertad moral... El hombre no tiene necesidad de huir de la materia para afirmarse como espíritu; sino que *ya es libre cabe la sensibilidad*»[43]. Hay, pues, un apego lícito a lo sensible, una forma de vivir la sensación sin perder de vista la autonomía: «penetramos en el mundo de las Ideas, pero hay que advertir que, sin embargo, no abandonamos el mundo sensible». Poseedor autónomo o propietario feliz –como se quiera–, el sujeto estético concilia los dos mundos que la *Crítica* mantenía separados y me convierte en beneficiario de ambos a la vez. Una reconciliación semejante, de creer a Schiller, ya la había descubierto oscuramente Winckelmann en el arte griego: las imágenes de los dioses nos la imponían a la vez que nos encantaban, y la mirada que echamos sobre ellas nos sitúa en el punto de equilibrio buscado, a media distancia entre el agrado y el respeto[44]. Muchos otros tras Schiller escrutarán sus sonrisas de mármol. Contentémonos con formular el problema filosófico que requirió su presencia: sea para encontrar objetos lo suficientemente placenteros como para retener los sentidos, lo suficientemente lejanos como para no suscitar ningún agrado. O aún: ¿qué transfiguración imponerle a lo sensible para que yo tenga

[42] Schiller, *Vigésima carta*, pp. 254-5.
[43] *Ibid., Vigésimoquinta carta*, pp. 313 y 315.
[44] *Ibid., Décimoquinta carta*, pp. 206-209.

el derecho e incluso el deber de hacer de ello mi residencia? En presencia de este contenido irrealizado que es la obra de arte, el hombre estético ya no «domina» la naturaleza, así como no le está sometido: queda «liberado» de ella. Entiéndase, conserva en su *posesión* aquello de lo que le separa, no obstante, una distancia infinita: «mientras que el deseo se apodera inmediatamente de su objeto, la contemplación lo rechaza lejos y hace de él su verdadero bien (*Eigentum*), un bien que no puede perder». Se instaura así una relación inédita entre el hombre y la naturaleza: «la contemplación (reflexión) es la primera relación *liberal* (*liberale Verhältniss*) del hombre con el mundo que le rodea»[45].

Kant no es tan optimista. Ciertamente, el objeto del arte no tiene para el «civilizado» otro interés que el de expresar una unanimidad posible y simbolizar una posesión que no me limita. Pero este fin, ¿no sigue siendo de hecho un medio? En el origen, en la «barbarie del gusto», cuando el mero placer todavía no se ha distinguido del encanto, la intención egoísta resulta manifiesta: el primitivo que se adorna de plumas «no sólo tiene la idea de ser un hombre, sino incluso un hombre distinguido (*feiner Mensch*): comienzo de la civilización» (V, 297); considera que hace que se reconozca su superioridad social y no su humanidad. Ahora bien, en el movimiento de abstracción de la forma mediante el que se afirma *nuestro* buen gusto, sin duda, esta intención se atenúa; ¿desaparece alguna vez por entero? ¿Cómo discernir en el culto que se concede a la obra de arte el deseo de comunión de la fetichización, la «relación liberal» de la vanidad del esteta? Son indisociables: solicitando de otro que reconozca la belleza de un objeto, exijo que ratifique mi «buen gusto». El gusto social encierra necesariamente, en algún grado, la afirmación de sí y la reivindicación de mi singularidad. Además, encontramos aquí otro aspecto de la belleza adherente: la forma más depurada de todo contenido sensorial retiene siempre algo de su impureza de origen, –la cosa no puede abolirse por entero en signo, el producto de consumo en medio de comunicación. El encanto sensible perfectamente puede desvanecerse, la particularidad de mi contemplación permanece: soy yo mismo el que admira e invita a admirar a través del objeto elegido; la vanidad social del amante del arte tan sólo es una forma refinada del egoísmo del consumidor. Entre el esteta y el salvaje que adorna su cabaña ya no se da, pues, la diferencia de naturaleza que hay entre placeres intelectuales y placeres de la mesa, –son solamente dos etapas de la «civilización». Y si la obra de arte sólo me inclina a comunicarme con los demás para glorificar mejor mi diferencia, es sin duda porque en el interior de una «civilización» únicamente hay comunicación social ambigua: lo económico se desliza en la que me parece ser la contemplación más desinteresada, así como en el amor más sincero hacia la humanidad.

[45] *Ibid.*, *Vigésimoquinta carta*, pp. 307-309.

VII El verdadero interés vinculado a lo Bello, el jardín de Julie

Ahora bien, es imposible que, en términos absolutos, suceda solamente así. Aunque no hubiese habido *de hecho* ningún juicio de gusto puro, sabemos que existe uno de derecho y que la «pretensión» inscrita en él expresa una estructura *a priori*. Por lo demás, si el gusto no era más que un juego egoísta entre «civilizados», ¿por qué se camuflaría de este modo? Kant concede que el gusto haya nacido del deseo de afirmación de sí y venga posibilitado por la división del trabajo. En la *Antropología* pone como origen histórico probable del advenimiento de la belleza el consenso utilitarista por el que cada uno trata de hacer que los demás compartan su placer, dispuesto a sacrificar el suyo, y tolera al otro como sujeto singular, aunque todavía no lo conozca como sujeto universal[46]. Pero es imposible reducir la belleza a este origen. La pregunta «¿por qué hay juicios de gusto?», no nos dispensa de esta otra: «¿por qué no hay juicios de gusto sin un juicio reflexionante, es decir, sin una facultad de juzgar *a priori*?». Y, ¿qué debe ser el hombre para que exista semejante facultad de Juzgar?

Replanteemos, pues, la pregunta (§ 42). ¿Qué «interés» tenemos en el juicio de gusto puro? Y, ¿a propósito de qué objeto del gusto se desvela mejor este interés? – Dos tipos de *interés* pueden estar vinculados al mero placer, aunque no produzca ninguno. Desde el momento en que ya no hacemos abstracción –como ahora es el caso– del objeto existente que es ocasión suya, tenemos que distinguir dos especies de objetos que «apenas podrían disputarse la prioridad en el mero juicio de gusto» (nivel de la Exposición): el objeto del arte y el objeto natural. Aquél es conocido como obra *del arte*, producida *para* ser vista o escuchada: en este caso, el placer del gusto está forzosamente vinculado «a un juicio mediato, es decir, referido a la sociedad» (V, 297). En efecto, una de dos: o bien «el arte es una imitación de la naturaleza que llega hasta la ilusión y actúa como lo bello natural, siendo considerado como tal» (V, 301) (es el caso del canto del ruiseñor hábilmente imitado, mientras quien lo escucha es víctima de la superchería); o bien queda al descubierto la finalidad técnica; encuentro un autor cuya habilidad debo reconocer, y la obra, entonces, me importa en tanto que *esta* obra, firmada por tal artista, ejecutada por tal intérprete, –no en tanto que me agrada inmediatamente. Una vez reconocida, su significación social me impide recobrar la inocencia del mero placer. Ahora bien, busco el interés que uno *al mero placer en cuanto tal*, y no a un placer del que sé, cuando lo experimento o cuando después reflexiono, que fue producido voluntaria y artificialmente.

Por tanto, el correlato del juicio de gusto puro que mejor indicará su función es aquel objeto con relación al cual tengo la seguridad de que no es efecto de una intención, producto de un creador inteligente. Sólo allí donde es seguro que la causalidad no está orientada[47] y el desorden lo es de derecho, se

[46] Cf. la descripción de la «comida en buena compañía» y las consideraciones que se deben los convidados en *Anthropologie*, § 88. VII, 278-9. Cf. *Rx* 436, 1771, 2040.

[47] Sobre la ilusión que nos lleva a creer que el orden natural, como tal, está orientado hacia el

hace posible detectar una racionalidad que, ciertamente, no será demiúrgica; «puesto que la filosofía no puede presuponer en el juego de los hombres, a gran escala, ninguna intención personal racional, tratará de descubrir una intención natural (*Naturabsicht*) en este curso irracional de las cosas humanas»[48]. La «intención natural» kantiana se encuentra aquí bastante próxima a la «regularidad» según Quételet, –instancia ontológica, pero precisamente en la medida en que sólo es un corte a través de lo accidental[49]. Por eso la naturaleza es por excelencia el terreno neutro sobre el que podemos aprehender el gusto en estado puro. Es la única que «produce formas que parecen haber sido hechas para el uso estético de nuestra facultad de Juzgar, *sin darnos la menor razón para sospechar* que haya sido necesario para ello algo más que su mecanismo, como simple naturaleza» (§ 58, V, 348). El mecanismo integral de la naturaleza no explica, ciertamente, la apariencia de finalidad; pero no es eso lo que se le pide. Sinónimo de no finalidad, tan sólo garantiza que se trata de una finalidad sin fin, es decir, que cualquier intencionalidad imaginable es ficticia y nace únicamente de la «disposición de las leyes» (*gesetzmässige Anordnung*) (V, 301). Aquí, estamos seguros de que la bella forma es un azar que resulta anulado *por sí mismo*. De ahí el interés del excurso científico del § 58: nos da la seguridad de que en la cristalización no hay nada más que lo natural, nada orientado a fines en ninguna disposición de la materia llamada «artística». Se encontrará en «El hombre y la concha» de Valéry uno de los mejores comentarios de este pasaje: «Una *máquina* no produce semejantes diferencias; un *espíritu* las hubiese buscado con alguna intención; el *azar* hubiese igualado las oportunidades. Ni máquina, ni intención, ni azar: todos nuestros medios quedan excluidos»[50]. Ni rutina, ni intención, ni inspiración: esta triple negación circunscribiría bastante bien la zona

---

bien, cf. *Einzig Beweis*. «Si el orden natural no entraña excelentes consecuencias, no hay en él ningún principio de superioridad, pues tan sólo puede ser considerado como un medio, desprovisto de todo valor propio y cuyo valor deriva de la magnitud del fin que alcanza. Pero aquí viene a mezclarse subrepticiamente la representación de la pena que experimentan los hombres en lo que emprenden inmediatamente; (nos lleva) a privilegiar lo que puede ser confiado a fuerzas extrañas, incluso allí donde en el resultado faltase algo de la utilidad buscada. Sin embargo, si se pudiese transformar inmediatamente la madera en planchas con tan poco esfuerzo como se lo presenta esta madera a la sierra mecánica, el arte de la máquina tan sólo sería un juguete (*Spielwerk*), pues todo el valor que hay en ella no puede consistir más que en ser un medio con vistas a este fin» (II, 108-109). La creencia en la perfección del orden natural procedería, pues, de la utilización técnica de las fuerzas de la naturaleza, operación cuyos méritos, por lo demás, exagera el hombre. El argumento es digno de señalarse: si el hombre pudiese crear «de inmediato» lo que produce técnicamente, la técnica sería restituida a su justo lugar y, en consecuencia, la noción de un orden natural orientado al bien ya no tendría razón de ser; si el genio supliese mágicamente el trabajo, no habría nacido la idea de finalidad externa.

[48] *Idée Histoire*, VIII, 18. Cf. *Einzig Beweis*, II, 110-112.

[49] Si los hombres difiriesen en talla «no por efecto de causas accidentales, sino por ausencia de un tipo según el cual sean comparables, no podría establecerse ninguna relación determinada entre todas las medidas individuales. Si existe, por el contrario, un tipo con respecto al cual las desviaciones sean puramente accidentales, los valores numéricos de un carácter medido sobre multitud de individuos deben repartirse según una ley matemática» (Canguilehm, *Normal Patho.*, p. 100).

[50] Valéry, *Pléiade*, I, p. 900.

de sombra que Valéry asigna a la creación «poética» (a condición de que no tomemos la hiperconsciencia de Léonard por un manifiesto intelectualista). Si el sentimiento de lo bello nos lleva a un paisaje que jamás visitaron hombres ni dioses, no tiene nada de sorprendente que la descripción de la «creación» sea una antropomorfía negativa: es en este vacío donde surgen «los cristales de cuarzo y la amatista roja» (V, 348), o donde se esbozan simetrías sin modelo. El género humano es una tarea infinita y la belleza, prehumana; su significación nace en la magia de una gruta o en el brillo de una piedra. ¿Los griegos le dieron a este decorado salvaje el nombre de «*phúsis*»? Falta todavía restituirle a la palabra su valor original y liberarla del comentario que de ella hiciese Platón: «Supondré que las *llamadas* obras *de la naturaleza* son obras de un arte divino, y las que los hombres componen con ellas, obras de un arte humano; siguiendo este principio, hay, pues, dos géneros de producción (*dúo poietikês géne*): uno humano, el otro divino»[51]. Texto coherente dentro del antropomorfismo, que, excluyendo cualquier otro «género de producción» (y de apreciación), rechaza por adelantado tanto la «poética» de Valéry como la facultad de Juzgar.

Para que la referencia tecnicista quedase eliminada del concepto de «naturaleza», era necesario –condición previa– que la física de los sabios (determinista) hubiese reemplazado a la de los ingenieros (mecanicista). Es cierto que los newtonianos eran finalistas; pero hemos visto que, desde la *Th. des Himmels*, la tarea de Kant consistió en disociar del determinismo la demiurgia que se le superponía. Desde entonces, la naturaleza se hacía pensable como una «*phúsis*» libre que recibe de sí misma sus leyes; de nuevo la habitaba una fuerza productiva (V, 349-350). Encontramos igualmente en Buffon este tránsito del determinismo al «sentimiento de la naturaleza»: «Así es como entiendo la naturaleza... una única fuerza es la causa de todos los fenómenos de la materia bruta, y esta fuerza, reunida con la del calor, produce las moléculas vivientes, de las que dependen todos los efectos de las sustancias orgánicas»[52]. Habla entonces el determinismo, pero algunas páginas más arriba escribía aún: «Muy diferente del arte humano, cuyas producciones sólo son obras muertas, la naturaleza es ella misma un obrero sin cesar activo, que sabe emplearlo todo... trabajando a partir de sí misma»[53]. Al igual que Kant, pues, en tanto que newtoniano y anti-finalista, defiende la naturaleza oponiéndola al trabajo humano. Si esta naturaleza entregada a sí misma le parece a Buffon una contra-finalidad amenazante, ello no hace sino subrayar mejor la restauración de la diferencia entre «*phúsis*» y «*téchne*»[54]. Basta con que ésta trasparezca a través de aquélla para que la satisfacción se vuelva interesada. El viajero inglés en Sumatra, cansado de los paisajes tropicales, perfectamente puede encontrar más agradable un campo cultivado que una selva virgen[55]: confunde el mero placer y el sentimiento de seguridad o,

[51] Platón, *Sophiste*, 265 e.
[52] Buffon, *Seconde vue de la nature*, Fragmentos escogidos (Gallimard), p. 84.
[53] *Ibid.*, p. 53, cf. p. 171.
[54] *Ibid.*, pp. 68-69.
[55] *KU*, V, 243.

con Hume, frente a «la belleza de la pura imaginación sin fundamento en las apariencias sensibles» prefiere la contemplación de las ventajas que, «por la vivacidad de la imaginación, compartimos con el propietario»[56]. El «arte de los jardines», «pintura sin tema determinado», nos desvía, según Kant, de esta imaginación fascinada por el valor y el uso; hay que aproximar el § 51 a la descripción del jardín en que Julie «ha puesto gran cuidado» para borrar las huellas de los pasos. «El error de las pretendidas gentes de gusto... (consiste en) querer arte en todas partes y nunca contentarse con que no aparezca el arte; en lugar de ello, el verdadero gusto consiste en esconderlo; sobre todo cuando se trata de las obras de la naturaleza... ¿Emplea la naturaleza sin cesar la escuadra y la regla? Tienen miedo de que se la reconozca en algo a pesar de sus cuidados por desfigurarla»[57]. «Reconocer» la naturaleza es volverla geográficamente anónima («Julie, el fin del mundo está a su puerta»), conocerla como límite ideal de la antifinalidad, –libre despliegue donde confío en que no encontraré ninguna intención técnica, decoración respecto de la cual tengo la seguridad de que es el agotamiento del azar. «*In natura non datur casus*»; pero, en la «*natura*» del jardín inglés, esta «naturaleza» determinada se convierte precisamente en el horizonte mudo que hace indescifrable el enigma de la belleza.

Aquí, el sentimiento entra en contraste con el saber: sé que las causas y los efectos constituyen una red perfecta y, sin embargo, no puedo evitar ver a través suyo, si no una intención artística, al menos algo así como una disposición benevolente en el origen de mi placer. Ciertamente, la naturaleza no ha trabajado con vistas a mi agrado, pero ha permitido un placer *puro*. Como en el azar aristotélico, hay coincidencia entre un encadenamiento necesario y una relación de finalidad ficticia, de manera que tan imposible es percibir como *meramente contingente* la presencia de bellas formas naturales, como la caída del trípode que vuelve a posarse sobre sus pies en la *Física*[58]: «En sus productos bellos, la naturaleza se muestra como un arte, no simplemente por azar (*nicht bloss durch Zufall*), sino, por así decir, intencionalmente» (V, 301). Sucede, pues, como si este espectáculo ambiguo permitiese conciliar (o enviar a cada cual por su lado) el ingenuo maravillarse del alma piadosa con la indiferencia del ateo; queda colmado el abismo que separaba durante sus paseos a Julie del señor de Wolmar: «Imagine a Julie paseando con su marido; la una admirando en el rico y brillante ornato que la tierra despliega la obra y los dones del autor del universo; el otro viendo en todo ello tan sólo una combinación fortuita en que nada está vinculado más que por una fuerza ciega... el espectáculo de la naturaleza, tan vivo, tan animado para nosotros, está muerto a ojos del infortunado Wolmar, y en esta gran armonía de los seres, donde todo habla de Dios con una voz tan dulce, no percibe más que un silencio eterno» (*Nouvelle Héloïse*, Quinta parte, Carta 5, Pl., p. 591).

---

[56] Hume, *Traité*, trad., II, 468-9.
[57] Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, Pl., p. 482 [trad. esp. *Julia o la nueva Eloísa*, Madrid, Akal, 2007]. Cf. Bernardin de Saint-Pierre, «Paul et Virginie», en *Romanciers* XVIII, Pléiade, pp. 1249 y 1253.
[58] Aristóteles, *Physique*, II, 197b2.

VIII La soledad de Rousseau y la promesa del *Contrato*

Podemos plantear entonces de una forma más precisa la cuestión del *interés vinculado a lo bello*. ¿Qué interés deja entrever esta discordancia entre nuestra certeza y nuestro sentimiento, entre la contingencia constatada por el entendimiento y el orden supuesto por el juicio?, ¿de dónde nace la satisfacción que se injerta en el placer puro?, ¿es el placer de poderle encontrar un sentido («*gleichsam eine Sprache*», escribe Kant, V, 302) a un espectáculo que deja a otros indiferentes? Es cierto que en Kant está presente la idea del nacimiento de una forma a través y por medio de lo informe: la naturaleza aparece como arte cuando un sentido articula mágicamente el puro desorden; y Lévi-Strauss da una definición kantiana de la emoción estética cuando ve en ella la promoción «de un objeto no significativo a un papel de significación», el volverse significante de «algo que no existe de este modo o bajo este aspecto en estado bruto»[59]. Pero la cuestión aquí tan sólo es saber si esta donación de sentido me agrada únicamente por la satisfacción del amor propio que oculta. Exclúyase, pues, cualquier motivación egoísta, directa o indirecta, cualquier demanda social, consciente o inconsciente. Atengámonos al respecto a uno de esos ejemplos límite que le gusta poner a Kant (el hombre ante la potencia, el desesperado que no apunta ya a ningún fin): el hombre que preferiría el espectáculo de la naturaleza *en soledad* a las bellezas artísticas, «sin intención de comunicar a otros sus observaciones» e incluso si obtuviese de ello más perjuicio que provecho (V, 299). «La naturaleza ha producido esta belleza; este pensamiento ha de acompañar a la intuición y a la reflexión; y el interés inmediato que tomamos en la belleza se basa solamente en él». Se reúnen así todas las condiciones para que el placer desinteresado sea vivido como tal y para que el sujeto de gusto ideal se encarne en este contemplador. ¿De dónde procede *el placer segundo* que experimenta el solitario, cuando toma conciencia de que la naturaleza *sola* suscita en él un «mero placer»? No piensa que la naturaleza conspire mágicamente para agradarle: si la superstición consiste en creer que «medios naturales» pueden influir «en lo que no es naturaleza» (*Religion*, VI, 174), el interés vinculado al gusto es inverso a la superstición, pues el sentimiento de lo bello es diametralmente opuesto a la creencia en el milagro. «Se trataría siempre de una finalidad objetiva de la naturaleza, si ésta hubiese producido sus formas con vistas a nuestra satisfacción... somos nosotros quienes acogemos favorablemente a la naturaleza, y no un favor que ella nos hace» (V, 350). Esta «acogida favorable» es descrita en la tercera carta de Rousseau al señor de Malesherbes, cuyo contrapunto nos parecen los §§ 42, 58 y 59 de Kant. Iba «a buscar algún lugar salvaje en el bosque, algún lugar desierto donde nada mostrase la mano de los hombres, *ni anunciase la servidumbre y la dominación*, algún asilo donde pudiese creer que había penetrado el primero y donde ningún tercero inoportuno *viniese a interponerse entre la naturaleza y yo*. *Allí* parecía desplegarse ante mis ojos

[59] *Entretiens avec Lévi-Strauss*, pp. 130-131 [trad. esp. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Focault y Lacan,* Barcelona, Anagrama, 1969].

una magnificencia siempre nueva». Certeza de que un placer independiente de la necesidad social no es ilusorio: ¿cómo iba a ocultar el placer suscitado por esta naturaleza salvaje una comedia que el «civilizado» interpreta para sí mismo? Mientras la Exposición de lo bello describía un placer que no estaba vinculado a la saciedad, esta reconstitución podía parecer artificial. Pero el interés que me tomo de forma espontánea en el placer puro muestra con evidencia que no se trata de una vivencia arbitrariamente construida: este placer que no viene impuesto por ningún interés mundano es conforme a mi destinación, *pues quien mejor lo revela es la sola naturaleza.* Si la finalidad trasparece para nosotros a través del elemento desprovisto con toda seguridad de ella, es signo de que la naturaleza «contiene en sí alguna razón para admitir un acuerdo legal de sus productos con nuestra satisfacción *independiente de todo interés*» (V, 300). Este placer no es intelectual, Kant y Rousseau insisten en ello: «En este juicio, no se trata de lo que la naturaleza es o de lo que ella es como fin para nosotros, sino de la forma en que la acogemos» (V, 350); «Creo que si hubiese desvelado todos los misterios de la naturaleza, me habría sentido en una situación menos deliciosa que este éxtasis ensordecedor» (Rousseau, Pl., I, 1141). Admirando solamente que la naturaleza me incline al placer desinteresado, presiento lo que será el placer práctico. Lo Sublime nos dejará entrever que la ley es inaccesible, el encanto de los bosques nos sugiere que la moral es nuestra vocación. La carta a Malesherbes, describiendo con exactitud este presentimiento, anticipa por igual el sentimiento de lo Sublime: «Encontraba en mí un vacío inexplicable que nada habría podido llenar; un cierto arrebato del corazón hacia otra clase de goce del que no tenía idea y cuya necesidad, sin embargo, sentía. ¡Pues bien! Señor, precisamente esto era el goce, pues estaba penetrado por un sentimiento muy vivo y por una *tristeza atrayente* que no habría querido dejar de sufrir... Me sentía con una especie de voluptuosidad abrumada por el peso de este universo» (*ibid.*, 1140).

Se trata, pues, de una soledad en que tan sólo huimos de la sociedad para entrever una sociabilidad cuya idea enmascaraba esta misma sociedad. Y no tiene nada de sarcástico que para Kant y Rousseau la retirada lejos de los hombres nos enseñe a amar al género humano, ni es un azar que Rousseau deba «adentrarse en el bosque» (Pl. I, 388) para desvelar la naturaleza del hombre. Puesto que el espectáculo del reino vegetal nos procura el placer que experimentaríamos en todo momento en el reino de los fines; un pacto secreto vincula el bosque con la ciudad ética.

El gusto no es distinto, pues, «en el fondo (*im Grunde*) de una facultad de juzgar sobre la sensibilización de las ideas morales»[60], y la cultura del sentimiento moral será su mejor escuela. Éstas son las últimas palabras de la *Analítica de lo bello.* Y Kant escribe a Reichardt de forma todavía más explícita: «Me he contentado con mostrar que sin el sentimiento moral no habría para nosotros ni lo bello, ni lo sublime, que en él se basa la pretensión, por así decir legal, de aprobación y que lo subjetivo de la moralidad en nuestro ser –insondable bajo el nombre de sentimiento moral– es el gusto mismo, con

[60] *KU*, § 60, V, 355-6.

respecto al cual no juzgamos según conceptos objetivos de la razón, como se requiere en el juicio según leyes morales; el gusto no se apoya de ninguna manera, pues, en lo contingente de la sensación, sino en un principio *a priori* (no discursivo, ciertamente, sino intuitivo)» (Carta a Reichardt, 15 de octubre de 1790, XI, 228).

Nada hay más desconcertante para el lector actual. ¿Cómo un análisis que se centra en el placer desinteresado, preguntará, puede acabar en una profesión de fe «moralista»?; y, ¿cómo habría de ser necesario todo este gran aparato para volver a Rousseau y su *Lettre sur les spectacles*? Sí, precisamente, si la «deducción» del sentimiento de la naturaleza en el § 42 sólo tiene sentido con relación a la idea de universalidad ética. Una buena contraprueba es la carta a Balzac del 5 de mayo de 1631 en que Descartes se burla del gusto de su corresponsal por la soledad campestre. ¿Qué le propone a cambio? La «mala soledad», frente a la que Rousseau preferirá, por no haber podido vencerla, la «soledad estética» de la isla de Saint-Pierre (o del § 42). La imposibilidad en que se ve Descartes para anticipar la noción de «gusto» nos parece que se vincula a la apología que hace entonces de la «insociable sociabilidad». «En esta gran ciudad donde me encuentro, al no haber ningún hombre excepto yo que no ejerza el comercio, cada cual está de tal modo atento a su provecho, que podría pasar toda mi vida sin ser visto nunca por nadie. Todos los días voy a pasearme entre la confusión de un gran pueblo con tanta libertad y reposo como podáis tener en vuestras avenidas, y no considero allí a los hombres que veo de modo distinto a como consideraría los árboles que se hallan en vuestros bosques o los animales que por allí se pasean». Allá donde la no comunicación se hace pasar ingenuamente por ideal de vida, donde no se piensa en confrontarla con una comunicación ideal posible, ¿cómo tendría sentido la intersubjetividad como problema? Perdónesenos esta banalidad. Pero lo es, después de todo, para aquellos a los que les basta con concederle al «Otro» una mayúscula –y nosotros hemos tomado prestado su lenguaje– para pensar que designa una aporía que arraiga en la «naturaleza humana» o en la «existencia». Como hemos visto, «el otro» es inseparable del análisis kantiano de la verdad y de la distinción entre lo patológico y lo racional. Y nunca dejará de designar, en consecuencia, una dificultad conceptual y «arqueológicamente» datable, cuyos presupuestos podemos enumerar.

Del mismo modo, se señalará por anacronismo una incoherencia en la *Analítica de lo bello* y se imputará el sentimiento de finalidad sin fin a una conciencia individual, abismada en un placer inmediato y olvidadiza de la «*Mitmenschheit*». Peor que un manual de estética –que ya no es–, la *Crítica* sería entonces un breviario del «egoísmo estético». Las últimas páginas se volverían, por ello mismo, sorprendentes. Por el contrario, creemos que sacan a plena luz la verdad del juicio de gusto y de la pretensión de universalidad que lo funda. Tan sólo habría contradicción si el sujeto de gusto hablase como átomo social y declarase su placer válido para el sentimiento personal de cada uno; pero este hombre en general se dirige a la humanidad en general, –proclama la sociabilidad trascendental y no la «simpatía» de las Luces, hipótesis

de trabajo de la naciente economía política. Por tanto, es menester leer toda la *Crítica* estética a la luz de esta verdad final y concederle su justo alcance a las significaciones. La «forma bella» no era el más exquisito de los productos de consumo, sino el símbolo de una comunidad universal posible, –en ella, la ausencia de fin no era sinónimo de gratuidad, sino el indicio de que ya no servía para la satisfacción de *alguien en particular*. Es cierto que, sin saberlo, Kant constituye la temática del esteticismo venidero: las cosas ya no son utensilios, ni las palabras vehículo de información, ni los colores y los sonidos señales biológicamente útiles. Pero este tránsito irreal que dibuja de un trazo la *Crítica* tan sólo es por el momento el «mito» de una sociedad donde cada uno, alienándose totalmente en los demás, se despojaría de la alteridad patológica que le separa de «sí mismo». En este sentido, el concepto kantiano más próximo a la comunidad estética es «la Iglesia visible» que «presenta» el reino de Dios sobre la tierra: «debe contener en sí la disposición (para la unidad numérica): aunque desunida y dividida en opiniones contingentes, está edificada, en lo que concierne a su intención esencial, sobre principios tales que deben conducirla necesariamente a la unificación general en una única Iglesia» (*Religion*, VI, 101). Lo bello no ha sufrido todavía esta distorsión que, en el siglo XIX, hará de ello el patrimonio de una elite, –Kant habría dicho: de una «secta». Todavía no se trata de la promesa de la felicidad egoísta, sino de la promesa del Contrato. ¿Cómo han podido confundirse así las significaciones del universalismo estético después de Kant y Schiller? Esto sería el objeto de una investigación para la que el pasaje del *Poème du haschich* de Baudelaire titulado «El Hombre Dios» (Baudelaire, Pl., p. 372 y ss.) bien podría ser un documento clave. Desmistificación del sentimiento estético, el texto de Baudelaire concluye con una crítica del sentimiento moral rousseauniano y de la pretensión ingenua del sujeto de gusto, que se convierte en «entusiasmo» irrisorio en el intoxicado: «sustituyendo su individuo real, tan pobre en voluntad, tan rico en vanidad, por esta imagen fascinante de sí mismo, termina por decretar su apoteosis en estos términos claros y simples, que contienen para él todo un mundo de goces abominables: Soy el más virtuoso de todos los hombres. ¿No os hace esto recordar a Jean-Jacques...? Jean-Jacques se emborrachó sin hachís» (*ibid.*, p. 381). Inversión de la *Analítica de lo bello*: la destinación suprasensible entrevista tan sólo era un paraíso artificial. El «esteticismo» es el reverso de esta crítica que denuncia un efecto patológico en «el interés que se vincula a lo bello».

La última aclaración del juicio de gusto deja en la incertidumbre, no obstante, la situación de las «bellas artes», más aún que tras la analítica de la belleza adherente. Si la apreciación de lo bello y el partido que podemos sacar de ello son, a fin de cuentas, incompatibles con la existencia social; si, por otra parte, el arte es actividad social, ¿cómo hablar de «bellas artes» sin que el epíteto pierda su sentido riguroso? Para que sin abusar del lenguaje podamos llamar «bellas» a obras destinadas a un *uso social* y producidas por un *trabajo consciente*, es necesario que cierto tipo de producción escape, a su vez, a la «insociable sociabilidad».

Capítulo XIV

El genio
y el lenguaje de lo imaginario

> El arte ama la fortuna y la fortuna el arte.
> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1140 a.

I Una nueva circunscripción de la «*téchne*».
a) Arte y naturaleza

¿Cómo puede llamarse bello un producto técnico? ¿Cómo puedo, sin ilusión, juzgar una obra artificial como si fuese natural? En el mundo demasiado humano de la cultura, que hasta aquí se ha presentado como incompatible con la belleza libre, ¿cómo puede, no obstante, surgir el «*Künstler*»? La respuesta a esta pregunta exige que, por divisiones sucesivas, lleguemos a aislar las «bellas artes» dentro del género «arte en general» y a enunciar la diferencia específica que las caracteriza. Por tanto, hemos de ver en los §§ 43-46 la progresiva delimitación de una esencia, la enumeración de las condiciones necesarias de la belleza artística, hasta que haya sido localizada su condición suficiente. Kant se orienta, pues, a través de las oposiciones conceptuales que le lega la tradición, aceptando unas, criticando otras. En unos pocos párrafos, lleva a cabo una nueva circunscripción de la noción de «*téchne*», para ganarse el derecho a admitir una «técnica reflexionante».

1. En primer lugar, conviene que opongamos el *arte* (en tanto que género) a la *naturaleza*, como la producción inteligente al proceso ciego. Esta oposición habrá de rectificarse cuando hayamos descubierto en la «obra bella» la transición entre ambas regiones; pero jamás debemos perderla de vista, si queremos medir la paradoja que constituye la «obra bella». Es preciso convencerse de que arte y naturaleza son extranjeros el uno con respecto a la otra, para que lo bello artístico aparezca más tarde como la única reconciliación posible entre estos opuestos. Si la operación natural y el acto técnico no difiriesen esencialmente, cualquier producción podría ser descrita como el des-

pliegue de un instinto. El agente sería siempre el portador de una forma o de un código respecto del cual sería indiferente que el desarrollo fuese consciente (construcción de un navío) o inconsciente (formación del embrión). Ésta era la doctrina aristotélica. Es cierto que, en ocasiones, Aristóteles parece concebir la generación natural sobre el modelo del arte[1]; pero a menudo semejantes analogías sólo son razonamientos «*a fortiori*» dirigidos contra los materialistas[2]. En realidad, lo que encontramos en el fondo de la finalidad artificial es la finalidad natural; ésta es el mejor emblema de la finalidad en general. Además, «es absurdo que no podamos imaginar la finalidad si no vemos deliberar a la causa motriz. Y, a pesar de todo, el arte como tal no delibera: si el arte de la construcción estuviese en la madera, los barcos se construirían completamente solos por naturaleza» (*Física*, II, 199b26). Adviértase que encontramos el mismo lenguaje en Diderot: no hay ninguna necesidad de invocar el ejemplo del artista para encontrar una producción humana que no sea necesariamente consciente; el geómetra, después de todo, «no actúa más libremente que un cuerpo inerte, que un autómata de madera que hubiese ejecutado lo mismo que él»[3].

Pero hay un modo de infringir la distinción de los órdenes distinto de la reabsorción de la técnica en la actividad natural: el mecanicismo, describiendo la naturaleza como el funcionamiento de una máquina, también hace imposible el planteamiento del problema de las bellas artes. Si «*todas las cosas* que son artificiales son con ello naturales», la presencia de la obra de arte no suscitará ninguna sorpresa. Si la naturaleza misma es un artificio, ¿qué sentido tendría hablar de un arte que produce la apariencia de la naturaleza? Aristóteles y Descartes están igualmente alejados, pues, de la «*positio quaestionis*». Ya sea el arte una modalidad del instinto o la naturaleza una vasta fábrica, ya se borre la oposición en favor de un término u otro, no hay ningún lugar previsto para una cosa que no fuese ni enteramente naturaleza, ni enteramente artificio. Es evidente en Descartes, donde se suprime el primer término: la «*phúsis*» ya no tiene sentido. Más discutible, según parece, en el aristotelismo, donde la oposición «*phúsis-téchne*» nunca es reabsorbida. Pero, allí mismo donde Aristóteles distingue sustancias naturales y objetos artificiales, no acondiciona ningún intermediario entre ambos términos: fabricación humana y elaboración biológica agotan el campo de la finalidad. El aristotelismo, como señala Gilson, en su preocupación por «poner en evidencia el carácter distintivo de la sustancia natural», «no se planteó expresamente el problema de la sustancia artística. Le bastaba con saber que no es natural para creer saber qué es»[4]. La disyunción entre arte y naturaleza se

[1] Cf. la analogía entre la actividad del artista y el papel del esperma en la generación, en *Métaphysique* Z IX, 1034 a 33. Y sobre todo en *Météorologues* 381 a: «La ebullición no difiere en nada en los instrumentos de la naturaleza y los de la industria humana».

[2] El arte imita a la naturaleza (Aristóteles, *Méteorologues*, 381 a 9) y «como hay más finalidad y belleza en las obras de la naturaleza que en las del arte» (*Part. Animal*, 639 b 19), todos los ejemplos tomados del arte servirán para poner en evidencia la inanidad del mecanicismo.

[3] Citado en Belaval, *Esthétique*, p. 60.

[4] Gilson, *Peinture et réalité*, pp. 141-2 [trad. esp. *Pintura y realidad*, Pamplona, EUNSA, 2000].

vuelve de este modo insuperable, e inimaginable un acto que estuviese a medio camino entre la operación inmanente y la simple producción.

II b) Técnica y teoría

2. Hemos visto que la introducción a la *KU* situaba la técnica del lado de lo teórico para salvaguardar la integridad de la razón pura práctica. Pero la «*práxis*» se entiende también de modo más flexible: como actividad orientada a fines en general. «Un conocimiento es teorético en la medida en que se refiere al objeto por medio del entendimiento (lo representa como es), –práctico, en la medida en que se refiere al objeto por medio del uso de la libertad (la acción contiene aquello por lo que un objeto se hace real)» (*Rx* 2796); «las proposiciones teoréticas se oponen a las prácticas» (*Rx* 2801)[5]. Es necesario matizar, por tanto, la simple oposición entre naturaleza y libertad, entre teórico-técnico y práctico: en cierto sentido, el arte pertenece a la *prâxis* y debe distinguirse de la teoría. Esto no significa que haya una diferencia esencial entre arte y teoría, y que el § 43 contradiga a las dos *Introducciones*: si bien no somos capaces de fabricar un zapato solamente porque sepamos cómo debe ser hecho, el saber teórico no por ello deja de ser condición necesaria de la producción; el arte del zapatero es un arte mecánico que, «*conforme al conocimiento de un objeto posible*, simplemente ejecuta los actos necesarios para realizarlo». Las técnicas no merecen, pues, un estatuto ontológico propio[6].

Pero resulta que el teórico siempre puede fracasar en la práctica por falta de juicio: la «teoría» (al menos la que concierne «a los objetos de la intuición sensible») nunca contiene las condiciones integrales de su aplicación (*Teoría y praxis*, VIII, 276). Aplicación de un saber teórico, el acto técnico no podría, sin embargo, confundirse con él. Aristóteles insistió en esta irreductibilidad del arte a la ciencia, del tratamiento clínico al conocimiento del universal[7].

[5] La *Praxis*, en este sentido amplio, comprende las tres disposiciones que, según la *Antropología* (VII, 322-4) caracterizan al hombre: «disposición *técnica* (= mecánica, vinculada a la conciencia) para el manejo de las cosas... disposición *pragmática* (para utilizar a los demás hombres con vistas a nuestros fines)... disposición *moral* (a actuar respecto de sí mismo y de los otros según leyes, según el principio de libertad); cada uno de estos tres grados por sí solo puede diferenciar al hombre de los demás habitantes de la tierra».

[6] Sobre el problema del estatuto de las técnicas en la filosofía clásica, cf. Canguilhem, *Descartes et la téchnique* (en *Études cartésiennes*, vol. II, pp. 81-85).

[7] Sobre *Ética a Nicómaco* VI, 1140 a y los demás textos en que Aristóteles opone el arte a la ciencia y no al tanteo y a la experiencia, cf. el comentario de Aubenque, *Prudence*, pp. 67-70. En *Metafísica* A 980 b-981 b Aristóteles insiste en la irreductibilidad del arte a la experiencia, pero sobre todo a la ciencia: «...para la práctica, parece no haber ninguna diferencia entre la experiencia y el arte; más aún, vemos que los médicos con experiencia tienen más éxito que los que no tienen más que la doctrina, sin experiencia... Pues el médico no le devuelve la salud al hombre en sí, salvo por accidente, sino a Calias o a Sócrates... a quienes ocurre por accidente ser hombres. Por tanto, si un médico posee la doctrina sin experiencia, y se limita al conocimiento del universal sin conocer, en este universal, los casos particulares que se relacionan con él, cometerá muchos errores en el tratamiento... No obstante, el hecho de tener la ciencia de algo y ser experto se relacionan más bien con el arte que con la experiencia».

Pero Santo Tomás, al definir el arte como «*ratio recta factibilium*», lo redujo a una virtud intelectual, a la que el acto mismo de producción (*constituere ipsum opus*) no añadía nada esencial[8]. Y Descartes seguía en esta línea. Uno de los aspectos del anti-cartesianismo es también la reevaluación, en el siglo XVIII, de las técnicas y del «instinto» artesanal. En el artículo «Arte» de la *Enciclopedia*, Diderot opone, frente a aquellos que «estudian la mecánica sin saber física y fabrican al azar nuevos motores» (Regla V), al teórico demasiado seguro de sí, –antecesor, si se quiere, del «político» según Alain[9]. Esta idea de un desajuste entre la consideración teórica y el poder empírico aparece igualmente en la *Aufklärung* alemana. El «genio», para Flögel (1765), se ha hecho indispensable por la limitación del saber «sistemático»; suple «lo que no podría estar determinado en las reglas generales del sistema»[10].

Esta rehabilitación de la tecnicidad, por la que los enciclopedistas homenajean a Bacon, roza sin duda el desprecio del saber puro, del que Kant está muy alejado. Pero debe reconocer que en el acto técnico la aplicación de la regla elude su comprensión. Bäumler observa el interés que se le presta en la época a la «*Erfindungskunst*» y refiere estas palabras de Lambert: «Es lamentable que los inventores no expongan las verdades que han alcanzado en la forma en que llegaron a ellas»[11]. Comporta volver a la explicación cartesiana: los geómetras de la Antigüedad debían conocer un análisis que mantuvieron en secreto para asegurar mejor su gloria... Ahora bien, ¿es cierto que se dé siempre un tránsito consciente de la teoría a la práctica? Dado que presupone esta continuidad, la idea de método entraña la despreocupación en cuanto a los obstáculos técnicos: «He aprendido mucho en lo tocante a nuestros cristales... y el todo parece tan *fácil* de ejecutar y es tan cierto, que ya prácticamente no dudo en lo que depende de la mano» (Carta de Descartes a Ferrier, 18 de junio de 1629). Ahora bien, ¿podemos considerar tan cómodamente «fácil» y «cierto» como sinónimos (o «quasi» sinónimos) de «realizable»? Si la imagen está indeterminada con respecto al esquema, ¿no lo está todavía más el efecto a producir en referencia a su concepto? Una cosa es determinar la causa de un efecto dado, otra distinta disponer una causa con vistas a un efecto por venir; la necesidad causal es retrospectiva, el acto pro-

[8] «En efecto, esta definición tan sólo se aplica correctamente a las artes de conocimiento, en las que comprender la regla no se distingue en nada de poder aplicarla. Por el contrario, las artes de producir difieren de las artes de conocer, en las que el conocimiento de los métodos o de los procedimientos operatorios no basta para permitir aplicarlos» (Gilson, *Intro. arts du beau*, pp. 80-81).

[9] «Cuántas malas máquinas no nos son propuestas a diario por gentes que se han imaginado que las palancas, las ruedas, las poleas, los cables actúan en una máquina como sobre el papel; y que, a falta de haberse puesto manos a la obra, nunca han sabido cuál es la diferencia entre los efectos de una misma máquina, o la de su perfil... Descartes, ese genio extraordinario nacido para extraviar y para conducir, y otros que valían tanto como el autor de los *Essais*, ¿no han dicho que el espejo de Arquímedes era una fábula? Sin embargo, dicho espejo está expuesto a la vista de todos los sabios en el *Jardin du Roi*», Diderot, *Encyclopédie*, art. «Art» (alusión a Descartes, A, vol. I, 109 [trad. esp. *Arte, gusto y estética en la Enciclopedia*, Valencia, Museu Valencià de la Ilustració, 2005].

[10] Flögel, *Geschichte des menschlichen Verstandes* (1765), p. 45.

[11] Bäumler, *op. cit.*, p. 177.

ductor prospectivo. En aquélla, la sucesión se confunde con «el orden del tiempo»; en ésta, se inserta en el «curso del tiempo», donde el efecto es incierto y el orden de los actos no está determinado necesariamente. La segunda Analogía distingue la sucesión causal, «objetiva», de la simple sucesión perceptiva (percepción de una casa), que tan sólo es homónima respecto de aquella, pues «ningún orden determinado me obliga a comenzar por un lado más bien que por otro» (B 170); hay que distinguir *a fortiori* sucesión causal y sucesión técnica. Condición de posibilidad ideal, el tiempo del determinismo no es *íntegramente* el tiempo en que actúo, –o incluso el tiempo que «produzco» *por el acto* que alinea las bolas en el ábaco o traza la línea en la arena. *Lo técnico recobra su originalidad con respecto a lo teórico* cuando la «construcción» deja de ser considerada como exhibición de un concepto y se presta atención al acto que la lleva a cumplimiento, como sugiere una nota de la *Respuesta a Eberhard*: «La primera construcción según un concepto *a priori*, por medio de la mera imaginación, puede llamarse también *esquemática*, la segunda *técnica*. Esta última se llama impropiamente construcción porque no pertenece a la ciencia, sino al arte, y es ejecutada con ayuda de instrumentos...»[12]. Por tanto, se reconoce al menos con ello la especificidad de las *artes mecánicas*, –y su irreductibilidad de derecho a la teoría. La toma de conciencia respecto de la opacidad de lo técnico es condición necesaria para que podamos hablar de bellas artes[13].

III c) Artista y artesano

3. No obstante, ¿constituyen las «artes mecánicas» el todo del arte? Tras haber rehabilitado en parte el poder frente al saber, parece que Kant se eche atrás en el tercer párrafo del § 43, retomando la vieja distinción entre las «artes liberales» y las «artes mercenarias», y privilegiando las primeras. Ahora bien, la primacía que se le reconoce a éstas estuvo siempre vinculada al desprecio intelectualista hacia las técnicas «que son más bien obra de la mano que del espíritu»[14]; según confiesa el propio Santo Tomás, da testimonio de

[12] *Eberh.*, VIII, 192.

[13] Adviértase que Bergson niega esta irreductibilidad en la medida en que pretende hacer que las formas científicas tengan su lugar de alumbramiento en las exigencias del acto de fabricación (así el espacio como «representación que simboliza la tendencia de la inteligencia humana a la fabricación»). Puesto que el tiempo calculado *debe* surgir del acto técnico, es necesario que éste sea ya desconocimiento de la duración, que el fabricante se proyecte de repente al término del movimiento. «Lo que hay de inestable en la acción tan sólo nos interesa en la medida en que el todo de ésta podría ser avanzado, retardado o impedido por tal o cual incidente acontecido en ruta». Sucede, pues, como si el tiempo abstracto hubiese sido elaborado en la estela de la temporalidad técnica, –no contra ella y para excluir de ella al máximo lo aleatorio. De donde el corte entre «el *homo faber*» y el artista. Solamente para este último «el tiempo ya no es un accesorio», sino «un proceso vital, algo como la maduración de una idea». Las bellas artes simbolizan entonces la negación de toda clase de arte humano. «Genial» en sentido kantiano, el artista estaría todavía demasiado próximo del «*homo faber*»; Bergson hace de él un puro espíritu.

[14] En el artículo «Art» de la *Encyclopédie*, Diderot no economiza su severidad para con las artes liberales, que «bastante se han alabado a sí mismas».

una preferencia ideológica: «Las distinguimos así de aquellas artes que se subordinan a trabajos ejercidos por el cuerpo, y que son de alguna manera serviles, porque el cuerpo está servilmente sometido al alma, según la cual el hombre es libre... El hecho de que las artes liberales sean más nobles no implica que la noción de arte les convenga mejor». Así, como señala Gilson citando este texto, el arte es tanto más apreciable cuanto menos poética, –lo mismo da decir: cuanto menos «arte»[15]. ¿Se pondría Kant del lado de Santo Tomás?

Una simple indicación basta para matizar su posición. No olvidemos el fin al que apunta: darle a las «bellas artes» su lugar exacto. Y advirtamos que la apología de las «artes mecánicas» en la *Enciclopedia* está vinculada a una confusión persistente entre «artista» y «artesano». Ciertamente, Diderot distingue uno del otro, –pero por la mayor o menor inteligencia que se requiere en el arte mecánico que ejercen[16]. En verdad, la palabra «artista» se distingue de la palabra «artesano» en el diccionario de la Academia de 1762; pero es un poco apresurado concluir con Maritain que «la ruptura entre las bellas artes y las profesiones se consumó entonces en la lengua misma»[17]. ¿Cómo hablar de «ruptura», si el artista solamente es considerado como un artesano más ingenioso? Si, como hace Diderot, seguimos clasificando bajo la misma rúbrica –si no poniendo al mismo nivel– a aquellos que «pintan y hacen grabados de las batallas de Alejandro, y realizan tapices de las victorias de nuestros generales», y a aquél que «descubrió para los ingleses la máquina de hacer medias, el terciopelo para los genoveses, los cristales para los venecianos». En este estadio, todavía no se ha establecido la diferencia de naturaleza entre *arte estético* y *arte mecánico*. Otro hecho significativo, señalado por Ferdinand Brunot: el *Diccionario de la Academia* no recoge el término «bellas artes» hasta 1798. «¿Se trata de olvido o es que realmente la Compañía todavía habría considerado la escultura y la pintura como artes mecánicas?»[18].

El lugar de favor que se le concede a las «artes liberales» en absoluto nace, pues, de un prejuicio ideológico: la distancia que Kant abre entre artes estéticas y profesiones manuales no supone ningún desdeño hacia éstas. Kant precisa además que los artesanos son plenamente ciudadanos, pues producen una obra que les pertenece (*opus*) y que pueden alienar comercialmente; son diferentes en esto de quienes no tienen nada que vender salvo su fuerza de trabajo en el día de hoy y, así, quedan excluidos del círculo de los ciudadanos (aquí, *pero solamente aquí*, podemos localizar lo ideológico)[19]. Ahora bien,

[15] Gilson, *Peinture et réalité*, p. 121.
[16] «Artesano: nombre con el que distinguimos a aquellos obreros que, entre las artes mecánicas, profesan aquellas que suponen la menor inteligencia... Artista: nombre que le damos a los obreros que sobresalen en aquellas de las artes mecánicas que suponen inteligencia» (*Encyclopédie*, art. «Artisan» y «Artiste»).
[17] Maritain, *Art et Scolastique*, p. 170.
[18] F. Brunot, *Histoire de la langue française*, vol VI, Primera parte, Segunda fase, p. 681.
[19] «Aquél que ejecuta un *o p u s* puede alienarlo a otro, como su propiedad. Pero la *p r e s t a t i o o p e r a e* no es una alienación (*Veräusserung*). El doméstico, el dependiente de un negocio, el jornalero, incluso el barbero son simplemente "*o p e r a r i i*", no "*a r t i f i c e s*" en el

dentro de los hombres libres distinguiremos entre aquellos cuyo ejercicio es un trabajo con vistas a un salario y aquellos cuya ocupación es agradable en sí; éste es el nuevo punto de vista que justifica ahora la clasificación. «Decimos de un buen zapatero», escribía Diderot, «que es un buen artesano; y de un hábil relojero que es un buen artista». Ésta no es la cuestión, parece replicar Kant: «¿Debemos considerar en la jerarquía de los cuerpos profesionales a los relojeros como artistas (*Künstler*) y a los forjadores como artesanos (*Handwerker*)? La respuesta exige la apreciación desde un punto de vista diferente del que se adopta aquí, a saber, el de la proporción de los talentos necesarios para el principio de una u otra de estas ocupaciones» (*KU*, V, 304). Ya no se trata de una división, siempre incierta, entre las artes nobles y las artes serviles. Lo que ahora sirve de criterio es el simple proyecto: ¿se produce una obra para insertarla en el circuito de consumo, o bien con placer y sólo con vistas al placer? En la sociedad de los nuevos «hombres libres», respecto de los cuales el filósofo debe reconocer que *también* son trabajadores, ¿no es posible distinguir a algunos de ellos que evocan mejor a los «hombres libres» de Grecia? No es el desprecio de las profesiones lo que aleja a Kant de los enciclopedistas, sino la naciente concienciación respecto de la alienación (que, en Diderot, sólo surgirá a la luz del *Neveu de Rameau*) y el sentimiento de que en el corazón de la sociedad algunos quedan preservados de aquélla. El análisis del arte alcanza aquí el punto en que la Reflexión se hacía más profunda, fracturada fuera de la «insociable sociabilidad». En el principio de la estética alemana estará la preocupación por encontrar, más allá del mundo opaco de los objetos, ciertas cosas que por milagro no sean esencialmente mercancías, como si, en una ciudad donde los proletarios nunca serán ciudadanos, fuese necesario que los artistas se volviesen divinos.

IV d) La doble fascinación

4. No obstante, queda por atravesar una etapa en el análisis. Pues las 5
artes estéticas, cuyo fin inmediato es el sentimiento de placer, incluyen, aparte de las bellas artes, las artes de lo agradable que «se proponen asociar el placer con las representaciones en tanto que meras sensaciones» y que no podrían procurar placer de Reflexión. No difieren como tales, por tanto, de las artes mecánicas: el fin de su actividad les es exterior. Ya haya producción para la utilidad o para el goce, el vínculo entre el creador y el usuario sigue siendo

sentido amplio del término, –y no miembros del Estado. No están, por tanto, cualificados para ser ciudadanos. Ciertamente, el obrero al que le doy mi leña para que la corte y el sastre al que le doy mi tela para que me haga un traje parecen estar en la misma situación con respecto a mí. Sin embargo, el primero es tan diferente del segundo, como el barbero del peluquero, como el jornalero del *artista o del artesano* (*von Künstler oder Handwerker*), de aquél que hace una obra (*Werk*) que le pertenece en tanto que no se le paga. El último, en la medida en que ejerce una profesión, cambia, pues, su bien con otro (*opus*), –el primero no da más que el uso de sus fuerzas (*den Gebrauch seiner Kräfte*), que concede a otro (*operam*)», *Theorie und Praxis*, VIII, 295.

esencialmente social[20]. ¿Qué habrá de ser una obra «estética» para que haya amantes, no usuarios, y para que en ningún respecto podamos asimilarla de este modo a una obra mecánica? «La naturaleza era bella cuando aparecía al mismo tiempo como arte, y el arte sólo puede llamarse bello si somos conscientes de que es arte y, sin embargo, nos parece naturaleza» (V, 306). Sé que estoy en presencia de un producto artificial, pero tal que no puedo evitar considerarlo como *naturaleza bella*. Sucede como si, a través de una doble «fascinación»[21], la una rectificando el efecto de la otra, se restableciese la verdad, pero en lo imaginario. Doble mentira, en efecto: niego la finalidad efectivamente presente en la obra de arte, para proyectar en su lugar esta finalidad imaginaria que suscitaba un bello espectáculo de la naturaleza; en la superficie de esta obra, que es verdaderamente el producto de una intención y de un esfuerzo, sólo encontramos la intencionalidad en el modo de la ficción. Merced a esta inversión, en lo sucesivo el arte puede agradar en «el mero juego» con el mismo derecho que la naturaleza, puesto que en el juego, al igual que en la naturaleza, la finalidad está ausente y presente, perdida y reencontrada. Sólo bajo esta condición la obra puede hacer que el espectador olvide el artificio que la produjo: que sea un *desorden bello*. Lo bastante desconcertante como para que no encuentre en ella la señal del «oficio», lo bastante dominada como para que todavía vea en ella el efecto de un anti-azar. Brevemente, es menester que la finalidad pueda negarse en la obra para reaparecer aumentada.

V e) Mostrar y decir; Lessing, Rousseau

5. Pero este análisis del arte bello y su carácter diferencial sólo se ha realizado aún desde el punto de vista del espectador. Cuestión distinta es saber cómo debe ser *producida* la obra de modo que agrade en el mero juicio. La dificultad permanece aquí por entero, pues «el arte siempre tiene una intención determinada de producir *algo*» (V, 306); tiene forzosamente en cuenta qué debe ser la cosa, qué constituye su perfección. ¿Cómo podría el arte dejar de ser producción, y el productor artesano? Si el acto de producir remite siempre a un concepto normativo, entonces, ¿cómo encontrar en él un equivalente del libre juego de la imaginación y el entendimiento?

[20] Sobre las artes del placer en el siglo XVIII, entre las que algunas son menos inocentes que las que menciona Kant, cf. Mauzi, *Idée de bonheur*. «La voluptuosidad reside en las máquinas, los accesorios del teatro, los ecos y perfumes artificiales. El placer se pone en escena al modo de una ópera. Ya no se trabaja sobre los sentimientos, sino sobre los objetos. La voluptuosidad deja el alma para instalarse en las cosas» (p. 422-3).

[21] En la *Antropología*, éste es exactamente el sentido de la «fascinación» (*Bezauberung*). «La fascinación es, en un espíritu por lo demás sano, una ilusión de los sentidos de la que decimos que no procede de causas naturales. Pues el juicio que plantea la existencia de un objeto (o de una propiedad de este objeto) interfiere irresistiblemente, cuando no le prestamos atención, con el que plantea su no-existencia o la plantea de otro modo. El sentido parece contradecirse, pues, a sí mismo; como un pájaro que revolotea ante un espejo en el que se ve tan pronto toma la imagen por otro pájaro real, como no» (*Anthrop.*, VII, 150).

Formulemos de nuevo el problema de las bellas artes: ¿cómo puede la imaginación del artista sustraerse a la coacción del entendimiento, hasta el punto de que su trabajo cobre el aspecto de una creación libre?, ¿cómo puede la poiética metamorfosearse en poética?

El sujeto de gusto nunca satisfará esta exigencia. Buscamos una facultad de *hacer juzgar* y «el gusto es una facultad de apreciación, no una facultad productiva» (V, 313). Es incapaz, pues, de trastornar las condiciones inherentes a *toda producción en cuanto tal*: «Algo debe ser pensado como fin; de otro modo no podemos atribuir el producto a ningún arte; sería un simple producto del azar. Pero, para poner en obra un fin, se exigen reglas determinadas, de las que no podemos proclamarnos liberados» (V, 310). Por eso el gusto, que en el amante era la posibilidad de acogida de la belleza libre, ya no es en el artista nada más que la aptitud para presentar agradablemente un concepto: convertida en artesana, la imaginación se somete al juicio determinante. Hay en verdad una imaginación productiva de imágenes involuntarias, pero la *Antropología* la relega a la pasividad o a la morbidez, a la «Fantasía» o a la «*Schwärmerei*»; «arte poético», pero «involuntario» (*KU*, V, 310), el sueño se opone en esto al arte, y la imaginación liberada de cualquier coacción nunca es nada más que una «locura original» (V, 380). El recurso a lo inconsciente no disiparía, por tanto, la contradicción inmanente al arte bello: al igual que el gusto, la fantasía no es verdaderamente productiva. De cara a uno y a otra, el arte sigue siendo el dominio de la imaginación limitada y la originalidad imposible. El problema del arte bello sólo puede ser resuelto, por tanto, si la imaginación, sin guiarse conforme a una regla (*Unregelmässigkeit*), sin embargo, no es ausencia de regla (*Regellosigkeit*). En tanto que *Dichtkraft*, debe quedar sometida, pues, a una legislación diferente de aquella a la que se somete en tanto que *Einbildungskraft*; el primer concepto es de mayor extensión que el segundo, pero la Crítica teórica lo relegaba necesariamente a segundo plano y dejaba su descripción a la antropología empírica. Por tanto, todavía no había término medio entre la imaginación constitutiva de la objetividad y el vagabundeo del «*Schwärmer*»: cuando deja de representar el objeto en su ausencia, la imaginación decae en una ensoñación fantástica, incompatible con la intención. O bien pierdo el dominio sobre ella, o bien elijo entre los emblemas que me ofrece aquél que mejor ilustrará mi concepto, –y la imagen se rebaja al rango de signo de la idea. Si me expreso, el entendimiento me coacciona; si ya no me coacciona, no cabe seguir hablando de «expresión». ¿Cómo puede «la imaginación liberada de toda dirección según reglas» seguir siendo, «sin embargo, apropiada para la presentación del concepto dado» (V, 317)? ¿Cómo podría haber en ella una expresión «no coaccionada» (*ungezwungene*), inteligible sin que se preocupe de *representar*?

Por falta de atención a la formulación exacta de este problema, en la «genialidad» tan sólo se verá la descripción psicológica de una fuerza particular del alma, y no la condición de posibilidad de la obra de arte. Ahora bien, en el siglo XVIII la idea de genio no resulta de un análisis psicológico, sino de

un reexamen del concepto de expresión; como recuerda Bäumler[22], está vinculada a la disociación de las nociones de *expresión* e *imitación por semejanza*. El arte bello no tendría significación propia, si la expresión consistiese solamente en subsumir una forma visible bajo su concepto para hacerla reconocible. Mientras la expresión se reduce a enunciación de la idea de la cosa, es imposible liberarla de la coacción del entendimiento: hacer visible es hacer inteligible. Pero si advertimos que a la esencia del discurso pertenece el desplegarse *en el tiempo* –Lessing insiste en ello[23]–, podemos dudar de que la expresión esté avocada a la designación visual. Y cuando comenzamos a dudar de ello nace la idea de una imaginación creadora, no por sobreabundancia, sino porque ya no *se traduciría en imágenes* y no sería rival de la plástica; imitadora sin duda, pero no descriptiva, pues produce la «ilusión» de un espectáculo en lugar de pintarlo. El clasicismo conocía sin duda esta disyunción entre el decir y el ver, y su retórica sacaba provecho de ella: las palabras, entonces, «en absoluto deben decir lo que vemos claramente, ni lo que con facilidad podemos entender sin ellas. Su oficio propio es declarar algo que la figura no señala y que no podemos conocer sin su auxilio»[24]. Pero este discurso replegado sobre sí mismo debía poder desplegarse siempre en un sentido unívoco: en todo momento había una clave del enigma. La *Lógica de Port-Royal* admitía que un nombre sirviese de símbolo de una cosa; era necesario aún que este símbolo se entendiese como signo de, que mi interlocutor considerase sin más el «signo como signo»[25]; brevemente, que hubiese exigencia de denominación. En su esencia, el lenguaje seguía siendo designativo, y la palabra sólo podía ser el sustituto del gesto que localiza. En su crítica del «*ut pictura poesis*», Lessing rompe este vínculo necesario entre expresión y mostración: «El poeta no desea solamente hacerse comprensible; sus representaciones no sólo deben ser claras y distintas; para esto se basta el prosista. Pero el poeta, por su parte, quiere hacer tan vivas las ideas que suscita en nosotros, que podamos creer que en su rápida sucesión percibimos las verdaderas impresiones sensibles de sus objetos, y que en este instante de ilusión dejemos de ser concientes de los medios de que se sirve para este fin, es decir de las palabras»[26]. Expresión no es sinónimo de presentación: éste es el *leitmotiv* del *Laocoonte*. Ciertamente, la fórmula «cuadro poético» no debe ser absolutamente proscrita, pero a condición de que la metáfora apunte a «la potencia de ilusión de que es capaz el cuadro pintado»[27], no a la fidelidad imi-

[22] Sobre la ampliación del concepto de imitación, cf. Cohen, *Kants Begriff der Aesth.*, p. 92; Bäumler, *op. cit.*, pp. 145-155. Para que haya semejanza, escribe Elias Schlegel, basta con que haya coincidencia de las relaciones *determinantes* entre las partes. Bäumler aproxima esta teoría a ciertos pasajes de la *Ontología* de Wolff: «*Nascitur adeo similitudo entium ex identitate determinationis*» (§ 217).

[23] «Bajo el nombre de pintura comprendo las artes plásticas en general, del mismo modo que no me comprometo a no examinar en ocasiones bajo el nombre de poesía las demás artes en las que la imitación se desarrolla en el tiempo» (Lessing, *Laocoon*, Prólogo [trad. esp. *Laocoonte*, Madrid, Tecnos, 1989]).

[24] Bouhours, *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Sexta conversación.

[25] *Logique de Port-Royal*, pp. 156-159.

[26] Lessing, *Laocoon*, cap. XVII.

[27] *Ibid.*, cap. XIV.

tativa. Sólo cuando hemos tomado conciencia de la diferencia de naturaleza entre mostrar y decir aparece la verdadera superioridad del discurso. «El poeta puede producir la ilusión en el mismo grado cuando representa objetos que no caen bajo la vista»[28]. Lo propio de la palabra poética es hacernos reconocer «la naturaleza» sin pasar por un inventario. Por ello, aunque sigue todavía vigente el vocabulario de la imitación, queda borrado el ideal del lenguaje «representativo»; la pintura deja de ser un paradigma. Extensión de la noción de expresión más allá de los «estrechos límites de la pintura», heterogeneidad del discurso y de la representación, ambos temas están igualmente en el centro del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau. Éste admite, con Condillac, que el lenguaje articulado haya relevado al lenguaje de acción, pero no que sea su prolongación. Ve en él, ante todo, la menesterosidad en que se encontraron los hombres de sustituir los signos que expresan «*tan sólo objetos visibles*» por una señalización más universal: los sonidos imitativos. Ahora bien, esta menesterosidad no procedía de la necesidad, pues el gesto basta para designar la cosa *visible* que deseo: «si nunca hubiésemos tenido nada más que necesidades físicas, bien hubiésemos podido no hablar jamás y entendernos a la perfección por medio únicamente de la lengua del gesto»[29]. Lo que explica el nacimiento del lenguaje articulado y el tránsito de la naturaleza a la cultura no es la presión de la necesidad, sino el desarrollo de la imaginación. Si la música es el lenguaje original, es porque nos arranca a la naturaleza (de la que está «más cerca» la pintura): el músico pinta «las cosas que no podríamos escuchar», el reposo, el silencio, «mientras que al pintor le resulta imposible representar las que no podríamos ver»; «no representará directamente estas cosas, sino que excitará en el alma los mismos sentimientos que experimentamos viéndolas»[30]. Los sonidos de la voz no son originalmente, pues, signos que impriman un estremecimiento a los nervios para aproximar mi espíritu a una idea determinada: *no son esencialmente signos de ideas*. Tan sólo se ha creído esto porque se ha confundido su función con la de los signos visibles: «los signos visibles hacen más exacta la imitación, pero el interés se excita mejor por medio de los sonidos». Por tanto, no todos los signos son señales, y el lenguaje no es tanto un instrumento de análisis de las cosas cuanto una materia para interpretar. Tanto con Lessing como con Rousseau la significación deja de ser el equivalente de una contemplación y la figuración ya no es la destinación del discurso. Sin este desplazamiento de la esencia de la expresión, no habría solución al problema de la *producción de lo Bello*, pues ésta quedaría sometida indefectiblemente a un canon de la «representación». Ahora bien, Kant, a su vez, discute esto: «Quien pinta la naturaleza (*der Naturmaler*) con el pincel o con la pluma (y para este último, ya sea en prosa o en verso) no tiene el principio vivificante de lo Bello, *pues no hace más que imitar*; únicamente el pintor de las ideas (*Ideenmaler*) es el maestro del arte bello» (*Anthrop.*, VII, 248).

[28] *Ibid.*, cap. XV. – «Lo que encontramos bello en una obra de arte no lo es gracias a nuestros ojos, sino gracias a nuestra imaginación por intermedio de los ojos» (cap. VI).
[29] Rousseau, *Essai*, p. 420.
[30] *Ibid.*, p. 486.

VI El atributo estético y lo inefable de derecho

El genio no tiene nada que ver, pues, con la profusión de las imágenes; a cuenta de ello, cualquier imaginación sería genial y el poema, por su parte, sería tanto más logrado cuanto más brillantes fuesen las metáforas en él. Ahora bien, la genialidad se encuentra más allá, pues el problema que resuelve es de expresión. «El genio no es algo semejante a un demonio presa de inspiraciones o revelaciones. Para que un genio tenga materia, debe haber aprendido mucho o estudiado metódicamente. El genio tampoco es una especie y una fuente particular de intuiciones: debe poder ser comunicado y hacerse inteligible para cada uno» (*Rx* 899). El genio se atestigua en la instauración de un nuevo modo de comunicación, y por eso es por lo que Kant clasifica en el § 51 las bellas artes (artes del genio) por analogía con los diferentes aspectos de la comunicación lingüística (articulación, gesticulación, modulación)[31]. Mientras el gusto encuentra la imagen que conviene a un *concepto determinado*, el genio encuentra, *para las imágenes* embrolladas que acompañan a un concepto, el equivalente verbal o plástico que de un trazo las hará surgir en el oyente o en el espectador. Poco importa, entonces, el contenido de esta palabra, con tal de que nos remita a una representación que «nos hace pensar, además del concepto, en muchas cosas inexpresables» (V, 316), traducibles, pero nunca designables. Entonces, el signo ya no es una expresión indirecta, sino la marca de un cierto indecible; ya no funciona como señal en el interior de un código, sino como mediador de un contenido indeterminado, inapto para cualquier «presentación adecuada» y, sin embargo, comunicable por el hecho de ser indicado de esta manera. Así son, por ejemplo, los *atributos estéticos* (el águila de Júpiter, el pavo real de Juno): no ilustran una idea abstracta (la majestad de la Creación), sino las representaciones marginales y no conceptualizables que vinculamos con semejantes conceptos. El signo genial es el signo sintomático en que trasparece una significación que nunca será una Idea. Hegel se sorprenderá de que los egipcios hayan vivido sus símbolos (el ibis de la crecida del Nilo, el buitre de la adivinación) como enigmas por esencia indescifrables: «Lo que hay de singular en estas asociaciones es que no se trata de una idea general que sea expresada por medio de una imagen, *como nos representamos la poesía*, sino que partimos inversamente de una intuición sensible y proyectamos en ella la imaginación»[32]. Para que la simbolización bárbara se convierta en expresión genial, basta con que se tenga menos confianza en la transparencia del lenguaje: si hay una limitación del lenguaje que informa, dicha limitación hace necesario el despliegue de un «lenguaje» distinto, alusivo respecto de una significación ausente y, sin embargo, dotado de inteligibilidad; aproximadamente a la manera en que el antropomorfismo simbólico era el único medio para hablar de Dios sin olvi-

---

[31] Heydenreich, en su *System der Aesthetik* (1790), clasifica las Bellas Artes con relación a la comunicación de las impresiones y define la relación entre el artista y su público como «*Mitanschauen des Vollkommenen*».

[32] Hegel, *Ph. histoire*, trad., p. 162.

dar la distancia infinita que nos separa de él. Además, las palabras del poema cuentan más que las «imágenes». Cuando Kant cita y comenta en el § 49 los versos, bastante mediocres, de Federico II, se advertirá que no ve en ellos la metáfora de mal gusto que nos ofende (tarde de la vida – puesta de sol); no ve la traducción imaginada de un sentimiento abstracto, sino «la expresión de una representación que despierta en nosotros una multitud de sensaciones y representaciones secundarias inexpresables». En el arte poético que esboza, la imagen literaria sigue siendo de orden retórico: si le presto demasiada atención, me ocultará el fondo de sentido que, en tanto que «atributo estético», precisamente se encargaba de sugerir; en lugar de ser mediadora de algo no significable, se convierte en sustituto de un significado. Ahora bien, el atributo estético debe ser lo bastante pobre como para que se borre detrás de la *Gestalt* indecisa que hace dibujarse. De este modo, la «poesía kantiana» ilustra bien la doble mentira de que hablábamos más arriba. Una palabra que no localiza ninguna significación no es, sin embargo, una nada; la sonoridad supera al sentido, las palabras han sido elegidas por su resonancia y, no obstante, es como si nos hablasen, cuando se esfuerzan por no decirnos nada. Por tanto, este no-sentido en la estela de un sentido que no importa no es cualquiera: no se dice nada, pero queda indicado lo indecible y las palabras parecen funcionar al servicio de un código distinto. En resumen, el genio nos fuerza a distinguir el lenguaje que utiliza alegóricamente las imágenes y un lenguaje que, nombrándose a sí mismo, reduce las significaciones aparentes de que parece servirse a meros soportes de lo imaginario. El «decir» es homónimo de una región a otra. Cuando Wittgenstein define los conceptos filosóficos como «nociones desprovistas de sentido que proceden del hecho de que alcancemos los límites del lenguaje», no hace más que atribuirles la genialidad en sentido kantiano. Con ironía, sin duda. Pero esto no impide que, al hablar de «límites del lenguaje», se preserve al menos un «problema filosófico»: ¿cómo puede el lenguaje superar sus límites, parecer inteligible y ya no ser «utilizado»? No porque se transforme en aberración deja la genialidad de ser tan irreductible como una apariencia.

Y ésta prolonga la Apariencia trascendental. El análisis del genio es incluso el mejor ejemplo de la continuidad que vincula el «*Schein*» trascendental con el «*Erscheinung*» estético: la Idea trascendental era un concepto inadecuado para cualquier intuición, la Idea estética que suscita el genio es una representación intuitiva cuyo carácter inexpresable viene indicado precisamente por su formulación alusiva; la metafísica pretendía comprender lo suprasensible, por su parte, la «comprensión» del poema consiste en darle un sentido a un texto en que tan sólo se anuncia la imposibilidad de poner al descubierto el sentido. Tanto en un caso como en el otro, se trata de la misma dificultad para respetar el *límite*, la misma tentación de pensar el infinito en los términos de la finitud. Se trata también del mismo *límite*, cuyo trazado emprende el filósofo crítico y que el genio se ve abocado a vivir: todos los rasgos que Kant señala en el genio son otras tantas variaciones en torno al concepto de «límite». Así, el genio no es un atajo de la inteligencia; su descubri-

miento no está a la altura de una intuición que a continuación podría exponerse a cámara lenta y descomponerse en un curso metódico. Si bien el genio es imitable, es como una norma dada cuyo advenimiento siempre seguirá siendo misterioso[33]. Por ello, el más «intuitivo» de los matemáticos no merecerá el apelativo de *genio*: «eso mismo habría podido aprenderse; se encuentra en el camino natural de la investigación y la meditación según reglas, y no es específicamente diferente de lo que puede adquirirse con aplicación mediante la imitación»[34]. Por eso es por lo que la obra genial todavía no es un instrumento cultural: no se inserta en un progreso (según el ejemplo de la metafísica, que debe constituirse «de un solo golpe» y contra las ciencias que progresan sin límites). Mientras que la invención técnica se convierte en el bien de la comunidad, el descubrimiento genial sigue siendo la propiedad de su autor; la una abre una historia, el otro apenas suscita una tradición rápidamente esterilizada; la una pone los jalones de su superación, el otro invita a la repetición. El genio paga, pues, bastante caro su privilegio: si bien se ahorra la lentitud de la maduración, gasta de golpe todos sus recursos. Asimismo, más tarde otros llegarán quizá más lejos (por otra parte, ¿cómo lo decidiremos?); pero serán todavía tentativas discontinuas, volviendo a partir de cero cada vez, privadas siempre de un suelo histórico. «Para ellos, el arte se detiene en algún lugar (*die Kunst irgendwo still steht*), pues se le impone un límite más allá del cual no puede ir, que ha alcanzado sin duda desde hace ya mucho tiempo y que ya no puede hacer retroceder»[35]. Hay obras, felices golpes de audacia, pero sin posteridad; por su parte, la historia humana pasa de largo. Puesto que el genio es el arte del límite, su destino está inscrito en su naturaleza: instauración de un origen o de un fin de la historia, jamás irrumpe en la historicidad mundana, tan transversal a ella como las demás manifestaciones de lo suprasensible, fundación de la metafísica o toma de conciencia de la ley.

Por tanto, la genialidad así entendida no tiene nada de divino: es solamente la relación del hombre con sus límites transpuesta al nivel de la expresión. Esto quiere decir que, todavía aquí, si bien el racionalismo «limitado» rompe con el optimismo progresista de la Ilustración, en nada anuncia el romanticismo. Mejor aún: suponiendo las ideas estéticas como contenidos esencialmente indescifrables, saca a la luz uno de los postulados hermenéuticos comunes al intelectualismo y al irracionalismo. Mientras que aquél considera el mito como una fábula, éste pretende descubrir el «verdadero» sentido de las imágenes: dos maneras de confundir los símbolos imaginarios con sig-

33 «Si la *Gestalt* puede ser expresada por una ley interna, esta ley no debe ser considerada como un modelo según el cual se realizasen los fenómenos de estructura... (La forma) es el nacimiento de una norma, y no se realiza según una norma» (Merleau-Ponty, *Ph. perception*, p. 74).

34 *KU*, V, 308. Cf. la crítica de Nietzsche, *Humain, trop humain*, Primera parte, nº 162 [trad. esp. *Humano, demasiado humano,* Madrid, Akal, 1996].

35 *KU*, V, 309. La misma idea es desarrollada por Merleau-Ponty, señaladamente en *L'Oeil et l'Esprit* (p. 227 [trad. esp. *El ojo y el espíritu,* Barcelona, Paidós, 1986]): si podemos hablar de progreso en pintura, «no se trata de que algún destino nos retenga por detrás, lo que ocurre más bien es que, en cierto sentido, la primera de las pinturas iba hasta el fondo del futuro».

nos del lenguaje, y de comprender su contenido como significaciones solamente veladas. Como se supone que el no-sentido aparente, si es sintomático, a la fuerza es significante, no descansamos hasta que hayamos encontrado la motivación que refleja o el discurso cuyo fragmento debe ser. La expresión simbólica se considera entonces como una especie del pensamiento discursivo y, precisamente allí donde le son esenciales el doble o triple sentido, postulamos que estos se articulan en función de un sentido maestro que ha de poder ser desenterrado. Entonces, ya no hay diferencia de naturaleza entre Idea estética e Idea teórica. Si Kant insiste, por el contrario, en la especificidad de la Idea estética, es porque preserva la originalidad de lo simbólico en general como modo de conocimiento *indirecto de derecho*. Como hemos visto, hay que oponer el simbolismo al conocimiento discursivo. En éste, «el signo (carácter) acompaña al concepto solamente como custodio, para reproducirlo ocasionalmente»[36]; en aquél, una imagen «representa» un concepto en la medida en que presenta afinidad con la comprensión de un concepto abstracto irrepresentable en la intuición (el molinillo y el Estado despótico). Dado que entonces el signo conserva su valor de imagen, el emblema es irreductible a la palabra, inductora de un sentido unívoco. Por el contrario, la obra genial, otra modalidad de este simbolismo, consiste en encontrar una equivalencia o un sistema de equivalencias para un conjunto de significaciones irreductibles al concepto; todavía aquí es esencial, pues, tener a la vista la independencia y la plenitud del signo, y nunca considerarlo como un puro y simple significante. El símbolo-imagen consciente y el signo simbólico de una Idea estética son, por tanto, dos especies del mismo género, pero dos especies extremas: el uno es trazado para servir de índice y, aunque su configuración (la imagen) no se reduzca a la sugestión analógica, la ambigüedad sólo puede ser superficial; el otro ya no es esencialmente significante, ni siquiera alusivo de una significación formulable: por su naturaleza, sirve de pantalla para cualquier lectura «simbólica». El § 38 de la *Antropología* es particularmente iluminador respecto de este punto. Cuando se trata de la «verdad» de una doctrina (la palabra está tomada ya en sentido hegeliano), es lícito distinguir la envoltura simbólica del contenido real que se anuncia a través suyo: «proyectar las luces es distinguir el culto de la religión, lo simbólico de lo intelectual, distinguir los velos –que son útiles y necesarios, ciertamente, durante algún tiempo– de la cosa misma» (*Anthrop.*, VII, 192). Pero cuando se trata

[36] *Anthrop.*, VII, 191; Cf. *KU*, V, 351. Sobre la diferencia entre significación conceptual y significación borrosa, cf. Humboldt y la oposición que establece entre las palabras que expresan «propiedades morales» y aquéllas que expresan «puros conceptos del entendimiento». «Estas expresiones tienen habitualmente una esfera doble: lógica, determinada por los límites del concepto que designan, –y práctica, determinada por el uso de la lengua. La verdadera diferencia entre ellas procede de que nunca hay coincidencia completa entre el concepto forjado por el entendimiento y la imagen del objeto, que es aprehendida por el sentido y por el sentimiento... (una palabra nuevamente formada) no hace más que presentar el concepto al entendimiento, –la imaginación y el sentimiento no influyen sobre ella; en efecto, como ha sido creada por una acción libre del entendimiento y no con ocasión de una percepción del tacto, y como el uso no la ha asociado todavía a ninguna co-representación, ni una ni otro tienen nada a lo que atenerse» (Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert*, pp. 458-9).

de lo que los hombres mismos «han pensado en realidad al componer sus textos sagrados, entonces, la interpretación ya no debe ser simbólica, sino literal». Señalar que una cierta poesía tan sólo obtiene su encanto de «la falta de medios para expresar los conceptos», observar que la riqueza en símbolos de una lengua arcaica únicamente da testimonio de su pobreza conceptual[37], es hablar todavía como *Aufklärer* o prefigurar la manera en que Hegel presentará el simbolismo[38]. Pero Kant pone mucho cuidado en distinguir, respecto de esta carencia de significaciones debida a la incultura, lo inefable de derecho, que el espíritu de fineza del genio sólo llega, como mucho, a circunscribir. Por eso es por lo que el genio es *sin modelo* y de él sólo podría hacerse un pastiche: ¿qué variaciones serían posibles sobre un texto que no fue escrito en ninguna parte? Pero la ironía del genio consiste en invitarnos a encontrar siempre un «contenido real» bajo el «contenido aparente» de la obra, como si lo que había que comprender debiese ser siempre enunciable y cualquier interpretación (*Auslegung*) debiese terminar en una explicación.

VII La obra, figura de la limitación

Si así fuese, ya no habría belleza artística, pues las obras tan sólo serían aproximaciones ingenuas al concepto, y su contemplación el preludio de una exégesis siempre posible. Pero puesto que el juicio de gusto es un no saber del que parece surgir un sentido, es necesario que tenga por correlato un anti-lenguaje que imite al lenguaje, y el «genio» tan sólo es el nombre que se le da a la *naturaleza* en que debe arraigar la obra para convertirse a la vez en objeto de un no saber y en apariencia de significación. «Como lo bello no debe ser apreciado según conceptos, sino según la disposición de la imaginación apropiada para la consonancia con la facultad de los conceptos en general, ninguna regla ni prescripción debe servir de medida subjetiva para esta finalidad estética, pero incondicionada, en el arte bello..., sino sólo lo que en el sujeto es meramente naturaleza, de manera que no pueda ser comprendido bajo reglas o conceptos, es decir, el sustrato suprasensible de todas sus facultades (que ningún concepto del entendimiento alcanza)» (*KU*, V, 344).

[37] «Lo que se admira tan a menudo como la presentación viva que los salvajes le dan a sus discursos (e incluso aquellos que son considerados como sabios en un pueblo todavía rudo) no es nada más que pobreza de conceptos y, por tanto, de palabras que los expresen» (*Anthrop.*, VIII, 191).

[38] «Ciertamente, la significación *todavía* no es concebida en toda su claridad... Aunque la significación así liberada implique en su contenido la negatividad de lo natural, lo verdaderamente interior sólo comienza a desprenderse de lo natural, *todavía* se encuentra englobado en ello y, sin que revista una forma exterior, *todavía* no puede ser tomado en toda su claridad y universalidad por la conciencia» (Hegel, *Esthétique*, II, pp. 60-61, trad.). La condena de las artes plásticas del mundo oriental se hace más vehemente en la introducción a la *Filosofía de la historia*: «Una materia fantástica que no encuentra en sí sus límites –y lo razonable es precisamente lo que tiene en sí medida y fin– vuelve la forma a la vez desmesurada y amorfa, o bien mezquina y penosa» (trad., p. 61). En el mismo pasaje Hegel la emprende con «la pretenciosa crítica estética (que) afirma que el fondo, es decir, la sustancia del contenido, no debe determinar nuestro placer».

Con ello, la noción de genialidad es sin más incompatible con cualquier descripción genética del arte: ¿con qué derecho situar las obras en un *continuum* en el interior del cual todas balbucearían el mismo lenguaje, si no son portadoras de ningún mensaje, si, fundamentalmente, no son lenguaje? Para hacer de la historia su envoltura común –o su común mortaja– hemos de suponer que su significación común es un germen cuyo despliegue podemos volver a trazar. Ahora bien, no hacen sino indicar el lugar de lo suprasensible y su única «significación» es la de rodear el vacío. Aquí, como en todas partes, la inserción en una historia supone la posibilidad de reducción a un lenguaje claro y, con ello, que la división entre el significante y el significado sea universalmente válida y aplicable a cualquier obra y a cualquier acontecimiento. A este precio, el arte se sitúa en un lenguaje cuya clave poseemos y en el que las obras desempeñarán el papel ya sea de significantes alegóricos, ya de significados (superestructuras). Desde entonces, la genialidad kantiana ya no tiene sentido: las obras, trazos de un no saber irreductible, quedan encerradas en un saber que pretende exponer lo «inexponible». Pero es posible poner en duda esta pretensión del historicismo, incluso en nombre de aquello que pretende «comprender». Una conceptualización integral del arte como la *Estética* de Hegel se apoya en un análisis al menos parcial de la obra en general: para hacer de ella una figura del absoluto, y no ya de la «limitación», es preciso que se suponga que la no disociación entre la forma sensible y la significación es un momento que debe quedar reabsorbido, y que la historia del arte es la prehistoria de lo verdadero. Ahora bien, el concepto de *genio* es precisamente la discusión de semejante postulado. Discusión que retoma Schelling cuando insiste en la prioridad de la indiferenciación «simbólica» sobre la separación «alegórica». Lo que leemos como alegórico en los mitos griegos «tan sólo fue una idea de tiempos ulteriores, que vino posibilitada por la extinción de todo espíritu poético... La mitología termina en el momento en que comienza la alegoría». Entiéndase: en el momento en que comenzamos a plantearnos la cuestión de la significación a que deberían remitir las imágenes, como si, en la indiferencia originaria entre el significante y el significado, su escisión estuviese ya bosquejada, o al menos latente. Ahora bien, en la mitología «toda forma debe ser tomada por lo que es, pues con ello es tomada precisamente por lo que significa. La significación es aquí al mismo tiempo el ser mismo, es transferida al objeto, siendo lo mismo que él. Desde el momento en que dejamos que estos seres *signifiquen algo*, ellos mismos ya no son nada... Su más profundo encanto yace en el simple hecho de que son sencillamente sin ninguna relación, absolutos en sí mismos, y en que prodigan al mismo tiempo, sin embargo, la luz de la significación»[39]. Cualquier lectura «evolutiva» del arte debe romper esta intricación, tal como la describe Schelling; pero, al dislocar entonces la «naturaleza» propia de la obra, la somete a una aclaración incompatible con la «interpretación» de que solamente ella es susceptible. Nunca habrá comprensión de un retrato de Rembrandt o de un párrafo de Flaubert, ni siquiera para quien tiene la suerte de saber qué edad había alcanzado el Absoluto en esa

[39] Schelling, *Ph. der Kunst*, pp. 54-55; cf. *Ph. der Mythologie*, I, pp. 194-6.

época o qué retraso sufrían las condiciones económicas, no porque el genio sea una subjetividad insondable, sino porque las mitologías eluden cualquier lectura alegórica. Nunca habrá elucidación de Mallarmé a partir de sus recuerdos de infancia o de los temas que estos engendraron, no porque hayan sido demasiado sabiamente elaborados como para reaparecer entre las palabras, sino porque la mitología de un poeta no es un código que él se hubiese fijado. La genialidad rechaza *a priori* todas las plantillas significantes gracias a las cuales los críticos querrían hacer hablar a las obras un lenguaje familiar. «Si Dios hablase verdaderamente al hombre, no habría modo de saber que es Dios el que nos habla». Admitamos que, a través de las obras, Dios nos habla por encargo: ¿para qué traductores? Se objetará que, por esta inquietante pendiente, la genialidad anunciaría la vanidad de toda «ciencia humana»; pero, ¿dónde ha considerado Kant el «*Menschenkentniss*» como una ciencia? Pudiera ser que las «ciencias humanas» fuesen nuevas formas, más triviales, de la Apariencia trascendental.

VIII Encontrar y descubrir

Sin embargo, una vez más sucede como si Kant se negase a aventurarse por caminos que entrevé; una vez más, la filosofía, mientras sigue siendo medida crítica de la finitud, se cuida tanto del Saber Absoluto como del *páthos* de la finitud. Y el «genio» en sentido kantiano, en lugar de confundirse con una descripción antropológica pretendidamente concreta, queda como un concepto residual de la Reflexión. Quisiéramos poner algunos ejemplos de esta timidez de Kant con respecto a sus sucesores.

1. Ya no tenemos derecho a interpretar los signos estéticos como significantes de realidades escondidas, como tampoco a imaginar los objetos suprasensibles cuyos conceptos parecen ser las Ideas: si el poeta se piensa como heraldo de trasmundos, lo que ocurre es que, de «*Künstler*», se convierte en «*Schwärmer*». El «entusiasmo» estético consistirá en restablecer el primado de la contemplación e interpretar la Idea estética como una Idea platónica; la obra de arte se volverá inseparable del «conocimiento de la idea», y el genio será considerado como descubridor de esencias, –algo que, según Kant, esencialmente no es. «*Encontrar* (*erfinden*) es muy diferente de *descubrir*. Pues lo que descubrimos se supone que ya existe, pero que todavía es desconocido, como América antes de Colón; lo que encontramos empero (la pólvora de cañón) todavía no era conocido antes de que el artista lo produjese... Ahora bien, el talento de encontrar se llama genio» (*Anthrop.*, VII, 224).

El retorno al platonismo, con Schopenhauer, le dará al concepto de «genio» una inflexión extraña al espíritu de la *Crítica*. Desde el momento en que la Idea estética está al alcance de aquél que se convierte en sujeto puramente cognoscente, el delirio vuelve a convertirse en una ascesis, y Schopenhauer puede reclamar para sí la «manía» tal como la describe el

Fedro: es inevitable que la ascensión al país de las Ideas me haga pasar por loco a los ojos de los insensatos... Ahora bien, en tal caso, el juicio del «insensato» no sería distinto del juicio del filósofo crítico. Por lo demás, para Kant no hay «insensatos» en sentido clásico. O bien, solamente los hay a condición de que me incluya entre ellos: «Es mejor ser Demócrito que Heráclito: consideramos el mundo como una casa de locos y nos burlamos de las locuras de los hombres, pero no debemos excluirnos de ellas» (*Rx* 495). En cambio, no cabe distinguir entre enfermedad mental y «sinrazón», si entendemos con ello la divagación en lo trascendente (y no ya la sordera ante los argumentos). El delirio noble, que Platón distinguía del delirio mórbido, pertenece tanto como éste a la terapéutica y, en el ensayo sobre las *Enfermedades de la cabeza*, «entusiasmo» y «fanatismo» se sitúan verdaderamente entre las categorías patológicas[40]. Del mismo modo que en la enfermedad, el hombre rompe con su pertenencia al mundo, renunciando entonces a su estatuto de «*Weltbürger*»; es presa de esta «enfermedad que tiene su germen en nuestra naturaleza» y de la que sólo la *Crítica* nos preservará: «contraria a la inclinación a arraigar en el suelo natal, deseo de dejar nuestra esfera hacia otros mundos» (*Rx* 5073). «Enfermedad», pues esta inclinación, si bien puede curarse a veces, nunca puede ser impugnada como opinión. Todavía hay «insensatos», si se quiere, pero con relación al sentido común (*gemeine Verstand*) y no ya con respecto a la razón teórica. La frontera ya no se fija entre la atención a las Ideas y la despreocupación teórica, sino entre las «teorías» extravagantes (tanto del visionario como del metafísico) y el sano entendimiento: «Hay una diferencia específica entre la locura, que cree percibir objetos que no existen, y el entendimiento» (*Rx* 503). Por tanto, la locura es la visión aumentada de la metafísica pasada; la evasión fuera de la Caverna es incluso la mejor imagen del «desorden de espíritu» (*Verrückung*) en el sentido más etimológico: «El enfermo se echa a volar por encima de la escala de la experiencia y corre tras principios que pueden dispensarse de la piedra de toque de la experiencia; aspira a concebir lo inconcebible... Esta última forma de la perturbación mental no es simplemente desorden y desviación con respecto a la regla del uso de la razón, sino también sinrazón positiva; es una regla distinta, un punto de vista completamente diferente al que el alma se ve, por así decir, mudada y desde el que ve todos los objetos de otro modo; se traslada a una posición muy alejada del *sensorium commune* necesario para la vida (animal), –de donde la palabra *desorden*. Así, el dibujo a vista de pájaro de un paisaje de montaña no da lugar al mismo juicio sobre la región que cuando la contemplamos desde la llanura» (*Anthrop.*, VII, 215-6). Todo opone la maestría del genio a esta locura del visionario, –el testigo de la limitación, a aquél que la transgrede: el papel del genio no consiste en ver otra

[40] *Maladies mentales*, II, 261. El análisis kantiano se sitúa, pues, más acá de lo que Foucault llama «la disociación de la experiencia de la razón»: «lo que pertenecía a la enfermedad será de la incumbencia de lo orgánico; y lo que pertenecía a la sinrazón, a la trascendencia de su discurso, será nivelado en lo psicológico. Y es precisamente aquí donde nace la psicología...» (Foucault, *Hostoire de la folie*, p. 411 [trad. esp. *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1979]).

cosa. Y Schopenhauer más bien se vincula con el «entusiasmo» de un Jacobi cuando le atribuye en propiedad al genio la capacidad de superar «no sólo la facultad de producción, sino también la facultad de percepción de los demás hombres... el genio es aquél que alcanza una meta que los demás ni siquiera pueden ver». La genialidad consistirá entonces no tanto en la felicidad de la expresión cuanto en el carácter innovador de la «visión» y, con mucha naturalidad, hallará –como en Platón– un «punto de contacto» con la locura[41].

IX EL ARTISTA Y SU PÚBLICO

2. Desde el momento en que el genio ya no es sinónimo de limitación, se convierte por esencia en patrimonio de algunos; si hay ideas a las que sólo le está permitido acceder a él, los contemporáneos («todo lo que la época produce en cuanto a genios mediocres», comenta Schopenhauer) continuarán cerrados a ellas: se ahonda aquí el abismo, escandaloso e inevitable, entre el artista y los filisteos. Desde un punto de vista kantiano, estaremos menos prestos a indignarnos ante el filisteísmo del público. Si el juicio de gusto es la anticipación de una comunidad concreta, ¿cómo podría quien lo suscita imponerse por principio a los demás, sin tratar de pactar con ellos? Para que el genio, seguro de ser incomprendido, se repliegue en su altivez, es menester que ya no considere esencial el don de comunicar su facultad de visión. ¿Quién nos asegura, entonces, que este exaltado no es un charlatán? Para Kant, el esoterismo, aceptado al comienzo, es inseparable del «entusiasmo»: «Si llego a hacer creer que este sentimiento no es en mí puramente subjetivo, que puede ser exigido de cada uno, que también tiene, por tanto, un valor objetivo..., que tiene prácticamente el valor de una intuición (de la aprehensión del objeto mismo), entonces tengo una gran ventaja sobre todos aquellos que están obligados a justificarse antes de vanagloriarse por la verdad de sus aserciones... ¿Quién no ve aquí al mistagogo que, hablando a sus adeptos, en oposición al pueblo (por el que hay que entender el conjunto de los no iniciados), se da altura con su pretendida filosofía?» (*Vornehme Ton*, VIII, 398). Pero al «genio» le resulta difícil, sin duda, evitar el «entusiasmo» y permanecer dentro de los límites de la mera razón, cuando su tarea es la de dejarlos aparecer. – Schiller, cuando señala la tentación de la exageración (*Überspannung*) en los poetas «sentimentales», parece recoger los términos del artículo contra Jacobi: «Como la razón, en virtud de su ley, aspira siempre a lo incondicionado, el genio sentimental no siempre permanecerá lo bastante tranquilo como para mantenerse de un modo ininterrumpido y uniforme dentro de las condiciones que implica el concepto de naturaleza humana, y a las que aquí la razón, incluso en su acción más libre, siempre debe permanecer vinculada». Pero, cuidándose demasiado de divagar, ¿no corre el poeta el riesgo de rebajarse? Su obra parecerá mera imitación y el público olvidará la distancia desde la que le habla: «la poesía sentimental, aunque por otra parte sea

[41] Schopenhauer, *Monde comme volonté*, Libro III, § 36.

bastante peligrosa, al menos mantiene a distancia a esta muchedumbre; en efecto, elevarse a Ideas no es asunto de todo el mundo»[42]. La vía entre el «tono elevado» y el prosaico, entre la palabra iniciática y la concesión abusiva al público, es, pues, estrecha, –y, sin embargo, en esta línea se concilian la condena arrojada contra el «genio» filosófico en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* y la deducción del genio en la *Crítica*. «Por mi parte, pobre hijo de la tierra, no tengo ninguna disposición para entender la lengua divina de la razón intuitiva. Lo que se me puede deletrear a partir de conceptos comunes según la regla lógica, desde luego esto todavía puedo alcanzarlo» (Carta a Hamann, 6 de abril de 1774); no obstante, resulta que si el «poeta» no hablase un lenguaje incomprensible según reglas, el juicio reflexionante no tendría otro tema que la «naturaleza bella». El genio debe dirigirse a nosotros de modo que su palabra suene como extranjera, pero de manera que siga siendo lo suficientemente inteligible como para que así podamos apreciarla. De aquí, la prelación que finalmente se le concede al gusto sobre el genio en la obra genial. Decir que el genio debe plegarse a las exigencias del gusto no es ordenarle que componga de acuerdo con la moda (es bueno, por el contrario, que el joven poeta prefiera su juicio al del público), sino constatar que no hay obra bella si no se ve limitada por una exigencia mínima de comunicación, y que la expresión debe parecer tanto menos contingente por cuanto que no es la ilustración de un pensamiento formulable. El genio no es más que un punto de equilibrio.

Por no haberlo comprendido, los Stürmer y los románticos han hecho de él un hombre superior, condenado a vivir entre estúpidos, –lo cual supone que su lenguaje *debería* ser entendido por todos, e incluso que debería ser *escuchado*. El filisteo no hace, entonces, sino reanudar el papel que la filosofía clásica le adjudicó al «insensato»: se vuelve a denunciar la misma sordera en nombre de un discurso que se supone inteligible de derecho. De ahí surge una nueva figura de la intersubjetividad abstracta: el diálogo del artista maldito y el profano; –y Kant pone en escena todos sus elementos. Aquél afirma que su fracaso se debe a la estupidez, pues *de hecho* «el gusto es raro» y «el arte sólo se dirige a un número excesivamente restringido de individuos» (Cézanne); éste remite el genio al delirio o a la charlatanería. Ahora bien, aquél reivindica el reconocimiento y éste se lo deniega a partir del mismo presupuesto: el arte aspira a ser acogido como un lenguaje (más depurado, pero igualmente directo), –y es juzgado como lenguaje, pero a menudo en detrimento suyo. Tanto de un lado como del otro, nadie se resigna a ver en él un modo inédito de comunicación y, en esta testarudez, vienen a converger todas las aporías de la intersubjetividad. Lo mismo da que se le atribuya al juicio reflexionante la universalidad de un juicio objetivo o que se considere la obra de arte como comprensible de derecho: tanto en un caso como en el otro, la misma ingenuidad lleva a confundir juicio reflexionante y juicio teórico (al menos posible). Puesto que se puede *debatir* sobre la obra –«pretender impo-

[42] Schiller, *Poésie naïve et sentimentale*, pp. 255 y 259 [trad. esp. *Poesía ingenua y poesía sentimental*, Barcelona, Nova, 1963].

ner su juicio al asentimiento necesario del otro»–, se cree que ha de poderse decidir sobre lo que significa, –o renunciar a encontrarle un sentido. O la inteligibilidad plena o el sinsentido: estos son los dos lados de la Antinomia estética, y en la querella estética cada una de las partes acepta esta alternativa. Ninguno está dispuesto a admitir que el acuerdo entre el creador y el público esté tan poco asegurado, por cuanto que la separación no es total y la obra puede dar lugar a una «comprensión» que nunca será empero una decisión respecto de su sentido. Pero el creador tiene dificultades para admitir que su obra tan sólo sea un pretexto para «reflexionar», –y el aficionado ignora desconcertado que la Reflexión es por esencia interminable, sin oportunidad alguna de descubrir el concepto que está buscando, y que una obra es quizás tanto más «genial» por cuanto que decepciona de entrada esta esperanza. El divorcio entre el artista y el público sólo se hace inteligible si partimos de la vinculación entre el juicio de gusto y el genio, su proveedor; comprendemos entonces que este equilibro se rompe desde el momento en que el público exige la inteligibilidad o desde el momento en que el poeta pretende dispensar otra inteligibilidad. Ahora bien, es normal que la obra nos parezca rica de un sentido (o de una sobreabundancia de sentido), pero basta con imputárselo a la intención del artista –deliberada o «profunda»– para que la obra o el texto se estrechen en un sentido menor, un corte elíptico que se habría practicado (caprichosamente) sobre una significación *determinada*; las significaciones que debe expresar la obra se vuelven contradictorias con su proyecto desde el momento en que las consideramos como *real* –u «objetivamente»– expresadas. Para resolver la Antinomia del gusto es preciso disipar esta ilusión: hay sentido, si se quiere, y no es absurdo debatir sobre el arte, pero es erróneo pensar que el artista pretendía informarnos (o que, si no se preocupaba de ello, se burlaba de nosotros). Podemos expresar sin *expresar nada*, ni vida interior, ni aliento divino, –sino solamente abriendo paso a un sentido que tan sólo tendrá consistencia en el instante en que el destinatario crea aprehenderlo, y que se volverá quimérico si nos imaginamos que nos ha sido comunicado realmente y que se trataba de un concepto determinado.

X El «libro cerrado»

Es significativo que, tras la solución de la Antinomia Estética, el genio sea redefinido como facultad de la expresión de lo informulable: «Podemos definir el genio, entonces, por la facultad de las ideas estéticas: *con ello, damos al mismo tiempo la razón por la que* en los productos del genio la naturaleza (del sujeto), y no un fin reflexionado, le da su regla al arte» (*KU*, V, 344). Por tanto, la obra genial nos propone un paradigma de la *Crítica*: dado que consiste *en hacer presente* lo que es imposible *presentar*, refleja la empresa que demarca el absoluto a la vez que cierra el acceso a él; en ella, como siempre en los confines de lo suprasensible, hago experiencia de lo indescifrable. De manera que podríamos decir que hay tan poca comprensión *doctrinal* del arte, como teodicea doctrinal: la interpretación de una fórmula sagrada es

doctrinal «cuando comenta los términos de que se ha servido el legislador en relación con sus intenciones, por otra parte conocidas»; ahora bien, «este mundo es siempre *un libro cerrado* cuando queremos descubrir en él la intención final de Dios» (*Teodicea*, VIII, 264). La obra es también un libro cerrado para quien pretende descifrar en ella un secreto. También el creador es divinizado, si se quiere, pero en el modo en que es reconocido el Dios teórico, –justo lo suficiente como para que su obra tenga la apariencia de un sentido cuyo origen no es él. Sentido en el sinsentido: volvemos con ello a la figura central de la *Reflexión*, respecto de la cual los análisis de la *Crítica* son otros tantos asaltos, –único vestigio resistente, según parece, de la metafísica destruida... Comprendemos que los románticos encontrasen decepcionante esta descripción; desde su punto de vista «elevado», Schlegel hará escarnio de un «genio» «al que hemos comenzado por sacar los ojos para imponerle a continuación los anteojos del gusto para remediar el mal»[43]; aparte de algunas intuiciones felices que se señalan en ella, la *tercera Crítica* es considerada como un balance de la «cultura del entendimiento», –la obra de un *Aufklärer* y no de un «hombre de cultura» (*Gebildete*), capaz de «elevarse por encima del punto de vista común de los hombres y que no teme tomar el difícil camino hacia el interior del ser humano para encontrar el principio de su acción y de su pensamiento»[44]. Seguramente, la deducción del genio pone de manifiesto más bien la «mediocridad» del entendimiento, en lugar de anunciar las «buenas nuevas» reconciliadoras que Novalis y Schlegel van a prodigar. Pero la originalidad del análisis «iluminado» aparece mejor si lo comparamos con las interpretaciones románticas. Si el concepto kantiano de «genio» pertenece a la *Aufklärung*, es ante todo porque deja de lado la cuestión del origen y la esencia de lo poético, y porque no propone al respecto ni simbólica, ni psicología mítica: «No busco las causas físicas del genio –imaginación, recuerdos–: no están en nuestro poder; busco las fuerzas que le dan su dirección al natural, luego solamente el *principium* formal» (*Rx* 960)[45]. Ahora bien, dejar fuera de juego esta cuestión prepara el terreno para dejar al descubierto un inconsciente que ya no sería expresión de lo sagrado, sino solamente redistribución fortuita de nuestras palabras, –no un «sentido» venido de más allá, sino un azar orientado que modificará la sintaxis.

[43] Rudolf Haym, *Die romantische Schule*, p. 834.
[44] *Ibid.*, p. 477.
[45] «El genio no es, como quiere Gerard, una fuerza particular del alma (pues tendría un objeto determinado), sino un *principium* de la animación de todas las demás facultades, por las Ideas de lo objetos que se quiera. Encontrar supone una animación de las facultades de conocimiento y no sólo agudeza de las facultades de aprender. Pero esta animación debe ir dirigida por la producción de una Idea, tendiendo hacia una meta; de otro modo, no se trataría de una invención, sino de un descubrimiento hecho al azar» (*Rx* 949). «El genio no es como un *daímon*, que nos dotase de inspiraciones y revelaciones. Se debe haber aprendido bastante o haber estudiado formal y metódicamente para tener la materia de un genio. El genio tampoco es una especie y una fuente particular de conocimiento; debe poder ser comunicado y ser hecho inteligible a cada uno. Sin duda, el genio encuentra lo que el talento y la aplicación no pueden aportar: pero si las iluminaciones pretextadas *amant obscurum* y es imposible considerarlas y examinarlas de cerca, si no desembocan en una Idea que podamos circunscribir, entonces la imaginación vagabundea y, puesto que el producto no es nada, por tanto, el genio no habría producido más que una ilusión» (*Rx* 899).

Hay que advertir que el análisis del genio y las bellas artes termina en el § 54 mediante una descripción de los mecanismos del placer que procura el juego con Ideas estéticas. Kant toma la broma (*Scherz*) como ejemplo de estas estratagemas de lo imaginario: «En todos estos casos, la broma debe contener siempre algo que por un instante produzca ilusión; si la apariencia queda anulada, el espíritu mira hacia atrás para buscarla una vez más y, por una tensión y una relajación que se suceden con rapidez, salta de un lado a otro y permanece en oscilación» (V, 334)[46]. Parece, pues, que el autor haya atajado una metafísica del inconsciente y que prefiera reconocer el «sentido dentro del sin sentido» en la futilidad de lo cotidiano. La producción imaginaria se pierde en el no saber: lo no-serio de la vida es lo que mejor revelará su misterio; ¿tenemos otras indicaciones sobre ella aparte de una fascinación repentina, un estallido de risa; rasgos imprevistos en la superficie de nosotros mismos, que no dejaremos de recorrer una y otra vez? En lugar de una metafísica del genio (que tan sólo sería una super-psicología racional), más vale la atención al juego de las sensaciones, pues el único texto de lo imaginario es el juego con la Apariencia. Y siempre sucede así con lo suprasensible: esta noche profunda nos libra de nuestra «profundidad»; tan sólo es invocada para restringirnos a lo superficial y deshacer la Apariencia que jugó con nosotros y que, incluso neutralizada, no acaba. Creeríamos siempre que el placer obtenido de las palabras y las imágenes arraiga en nuestra vida interior, del mismo modo que el poeta continuará pensando que interpreta un mensaje y que de su obra quedará algo más que efectos de estilo. Cuando la *Crítica* deshace estas tenaces ilusiones, es para hacer que se replieguen sobre un enigma: la genialidad aparece entonces como una «animación» inesperada del lenguaje, un juego cuya regla nunca descubrirá el conocimiento antropológico, –la expresión poética, como el arte de hacer presentes significaciones mudas que tan sólo existen mientras dura una alusión. Se hace posible entonces contemplar el juego desde fuera, a la vez que seguimos jugando[47], y vivir lúcidamente la Apariencia de donde surgen todas las figuras de la existencia y de la cultura: ya no habrá «estado poético», sino sorpresas del lenguaje que producen esa ilusión tanto para el autor como para el destinatario. Si la *Aufklärung* reduce al hombre a su «mediocridad», lo suprasensible es la instancia metodológica que nos obliga a llevar a cabo esta reducción: sólo es posible encontrar la Ley moral como resultado de esta antropología negativa.

---

[46] Habría que establecer una aproximación entre el capítulo V de *Mot d'esprit* de Freud [trad. esp. *El chiste y su relación con lo incosciente,* en *Obras completas, V. 8,* Buenos Aires, Amorrortu, 1976] y el § 54 de la *KU*; ciertamente, evitando llegar a reconocer en Kant la problemática de Freud; pero es el mismo estilo de análisis y de observación, muy alejado del dogmatismo de las filosofías románticas del inconsciente; es también quizás la misma idea del «*Menschenkenntniss*», a medio camino entre la disciplina especializada y el discurso literario.
[47] Cf. la distinción entre «conocer el mundo» y «poseer su sentido» (*Welt haben in ihrer Bedeutung*): «el uno no hace más que comprender el juego del que ha sido espectador, el otro ha entrado en el juego» (*Anthrop.*, VIII, 120).

Capítulo XV

La imaginación sin imágenes

Entrando en lo más sagrado, Pompeyo vio decepcionadas sus expectativas: descubría este ser como un espacio vacío.
Hegel, *Espíritu del cristianismo*.

I La imaginación como instancia presentativa

Si es cierto que el contenido de la Idea estética desborda siempre la expresión conceptual, ¿no es esto signo de que la imaginación podría tener una destinación distinta del conocimiento? Hasta aquí, esta idea no era manifiesta, ni en la obra de Kant, ni en los estetas del siglo XVIII. Aunque la representación, tal como la usa la facultad de juzgar, «no pueda ser una parte del conocimiento» (XI, 311), sin embargo, es reglada sordamente en la facultad de los conceptos, de manera que la imaginación aparece como una instancia preteórica más bien que no-teórica. En la Analítica de lo bello, *todavía* no está presente el objeto, pero ya están dadas en vacío las condiciones de su advenir, –y la imaginación sigue siendo aquí esencialmente *exponible*, presentadora (§ 57, Anotación I). No se dibuja en ella ningún contenido objetivo, pero podemos presentir la objetividad por nacer y, si la belleza libre no se inscribe en ningún soporte, sus formas se despliegan ya en la superficie de los objetos (provisionalmente entre paréntesis). Por tanto, al igual que en la Deducción trascendental, la imaginación es sinónimo de «*facultas fingendi*»[1], poder de conjurar formas ausentes de un modo quasi-intuitivo, de «*representarse un objeto* incluso sin su presencia en la intuición». Sigue perteneciendo a la rúbrica general de la «representación». «*Alle Anschauung ausser dem Sinne ist Einbildung*»; «*ausser dem Sinne*», pero no más allá de la *representación sensible*. Lo imaginario conserva como anclaje lo representable.

[1] «La imaginación se distingue de la facultad figurativa (*Bildungskraft*) en que produce una imagen sin la presencia del objeto (pero a partir de materiales de los sentidos)» (*Rx* 330). «La facultad de producir una imagen o una representación sensible de lo que no está presente (recibe el nombre de) facultad de reproducción o facultad de creación (*Dichtungskraft*)» (*Rx* 338).

Hasta aquí no encontramos ningún signo, pues, de una mutación en el concepto de *Einbildungskraft*. Igualmente, la *Poética* de Baumgarten consideraba la «ficción heterocósmica» como la única *Einbildung* coherente en nombre de la «representabilidad», pues evoca un mundo figurable y porque los sentidos no «pueden concebir lo que es contradictorio, incoherente o lo que supera por su magnitud nuestra capacidad de conocimiento». Cuando definía la novela como una fábula sacada de otro mundo, Wolff concebía la imaginación como la sombra del conocimiento sensible, inseparable de un arraigo «mundano»[2]. Piénsese aún en el modo en que Hume subordina el valor de la ficción a su credibilidad. Sucede como si la imaginación sólo pudiese exiliarnos del mundo reconstruyendo su decorado: racionalismo y empirismo convergen en este punto. Ahora bien, si la Deducción trascendental ha revalorizado su función, también ha conservado esta predefinición restrictiva de la imaginación: al igual que en los clásicos, la imaginación sigue siendo una instancia de presentación (*Darstellung*)[3]. Y si bien, en la Analítica de lo bello, ya no está sometida a un concepto determinado, no deja de estar pegada a una forma limitada, «*die Form d e s G e g e n s t a n d e s, die in der Begrenzung besteht*» (§ 23, p. 244), –prueba de que subsiste un núcleo común entre la *Gestalt* estética y el *Gegenstand* teórico... Ahora bien, ¿la imaginación tan sólo es una instancia representativa? ¿Sólo puede ser descrita por referencia a la intuición sensible? Extrañamente, a primera vista, el análisis de la *medida* en la Analítica de lo sublime libera a la imaginación de su inserción «mundana». ¿Por qué adoptar este punto de partida en apariencia arbitrario? Para comprender su necesidad es preciso volver a la ontología subterránea del kantismo.

II Uno ontológico y unidad numérica; número y medida

Todas las representaciones tienen en común el hecho de que pueden ser llamadas *unas*; con ello, cada una es referida a una unidad primitiva que no tiene nada que ver con la primera categoría de la cantidad. En efecto, como cualquier categoría, la cantidad supone un vínculo ya constituido; ahora bien, aquí se trata de una unidad que hace posible el concepto mismo de vinculación (B 15), «aproximadamente como la unidad del tema en un drama, en un discurso, en una fábula» (B 12). Entre esta unidad formal (o trascendental) y la unidad material sólo hay homonimia: «Hay muchas palabras que, en singular, tienen un sentido distinto que en plural. En singular son consideradas en una significación formal, –en plural, en una significación material. *Unidad* en singular se emplea cualitativamente, en plural cuantitativamente. Una unidad cualitativa es como la razón del todo (*Grund des Ganzen*), una unidad cuantitativa, como una parte del todo» (*Rx* 5663). Así, entre la unidad de

[2] Cf. Grappin, *Théorie du génie*, p. 101 y ss.
[3] Hágase corresponder a un concepto una intuición *a priori* (construcción) o una intuición empírica (ejemplificación), «en ambos casos la acción de añadir la intuición al concepto se llama *presentación* (*exhibitio*) del objeto; sin ella, sea mediata o inmediata, no puede haber conocimiento» (*Preissch.*, XX, 325).

medida y esta unidad de estilo que no puede establecerse por repetición (*kann nicht wiederholentlich gesetzt werden*) (*Rx* 5729) no hay en común nada más que la palabra. Cuando Tieftrunck cree mostrar cómo el sentido de la categoría es irreductible a su inscripción en la intuición, insiste en la originalidad de esta «*Einheit des Setzens*» que engendra, por ejemplo, las tres categorías de la cantidad sin ninguna alusión aún a la intuición pura: «Lo propio de la categoría de magnitud, aquello por lo que se distingue al mismo tiempo de la forma de la sensibilidad –espacio y tiempo– es *el acto de la unidad* (*synthesis intellectualis*) de lo múltiple homogéneo. La condición fundamental de este acto es la síntesis en Uno (*Synthesis zu Einem*), que hace posible la síntesis de uno a uno, es decir, lo múltiple y, de nuevo, la vinculación de lo múltiple en Uno, el Todo. Aquí todavía no están contenidos el espacio, el tiempo o un *quantum* real; tan sólo está dada la regla o la condición solamente bajo la cual puede haber apercepción de un *quantum*» (Carta a Kant, 5 de febrero de 1797, XII, p. 212)[4].

De ahí la necesidad de distinguir entre el *quantum*, que incluye una «multitud» (*Menge*) establecida por repetición, y el concepto de la magnitud de una cosa en general, pensada fuera de las condiciones de la intuición sensible (*Rx* 6338). Además, ambas significaciones se envuelven: sin la unidad ontológica, ¿cómo concebir la unidad numérica? Pero, sin el *quantum*, el concepto de magnitud quedaría vacío y no sabríamos si designa «*ein Ding oder Unding*»; sin la unidad ontológica, no tendríamos la idea de *una* representación, pero, por otra parte, sin la progresión intuitiva que engendra el *quantum*, no habría para nosotros *diversidad* y la representación quedaría troquelada en el instante: «En tanto que encerrada en un solo instante, una representación no puede ser nada más que una unidad absoluta» (A 77). Brevemente, si bien la unidad intuitiva le da un contenido al Uno, el sentido de éste no se reduce a dicho contenido. En general, una significación ontológica no está enteramente desprovista de sentido por el hecho de que quede desprovista de correspondencia intuitiva.

¿Queremos otro ejemplo? Allí mismo donde la noción de «*totum*» no es efectivamente representable, no por ello resulta absurdo el concepto de totalidad. Así sucede con los *quanta* que no son pensados como determinables por la composición, donde el todo precede a las partes: el espacio infinito (Carta a Schulz, 17 de febrero, XI, 84). Este «Todo» no es en absoluto inconcebible, salvo para aquellos que, subrepticiamente, entienden por «infinito» un máximo en la composición, –y la noción de una totalidad no enumerable sigue teniendo validez. ¿Por qué, para ser precisos? La totalidad no representable, más acá de la intuición (que jamás la colmará), conserva algo del Uno ontológico, antes de que éste se despliegue en el espacio y se repita en el tiempo. El espacio nos da así la idea de una *totalidad-unidad* primordial:

[4] «En toda magnitud hay composición. Llamamos unidad a aquello de lo que está compuesta y es comparativamente no-compuesta, luego simple. Las unidades son, en consecuencia, relativamente simples, pero en sí mismas pueden ser nuevamente compuestas, es decir, ser magnitudes...» (*Rx*, 5726). «(Distinguir) la unidad de una cosa (cualitativa) y de una unidad (cuantitativa, matemática)» (*Rx* 5733).

«La unidad no siempre es lo que, repetido x veces, forma la magnitud; así, el *ens realissimum* es unidad, pero no podría establecerse por repetición» (*Rx* 5729). A medio camino entre el Uno ontológico y el *quantum*, la *totalidad* se da así como una quasi-magnitud. No ya suma de unidades iguales, sino unicidad de la cosa tal como nos aparece antes de que nos preocupemos por destinarle una medida.

Por lo demás, en el acto mismo de medir, ¿no hay nada más que en el esquema del número? Medir es buscar cuántas veces una unidad dada se encuentra contenida en una magnitud dada. Valga. Pero esta definición bien podría encubrir un círculo; pues, en definitiva, ¿qué otra cosa es la magnitud sino la adición de la unidad a la unidad? Y la unidad, ¿qué otra cosa sino una magnitud compuesta y descomponible? «Si (la magnitud de una medida) sólo debiese ser evaluada a su vez por medio de números cuya unidad debiera ser otra medida... nunca podríamos tener una medida fundamental (*Grundmass*) y, en consecuencia, un concepto determinado de una magnitud dada». El esquema del número es, sin duda, la condición necesaria de la magnitud extensiva y, con ello, de toda medida posible, pero no la condición suficiente de una medición efectiva. Numerar es articular en sucesión la intuición homogénea, mientras que medir es adoptar además la unidad concreta cuya iteración permitirá la suma de este diverso sucesivo. Y si consideramos el acto que, recortando la unidad de medida, le da su contenido al esquema del número, tenemos entonces que venir a la pregunta: ¿cómo se establece, en último análisis, el patrón de medida que engendra «el concepto determinado de una magnitud dada»? O, si se prefiere: la asignación de la unidad de medida, ¿es un acto de la misma naturaleza que el acto de contar? Ciertamente, el patrón es una magnitud; pero, ¿no hay otra evaluación posible de las magnitudes que la numeración? «La evaluación de la magnitud de la medida fundamental», responde Kant, «no debe consistir sino en el poder de aprehenderla inmediatamente por intuición... es decir, que toda evaluación de magnitud de los objetos de la naturaleza es a fin de cuentas estética»[5]. A falta de ello, la unidad de medida tan sólo sería un *quantum* indefinidamente referible a otros *quanta*. Kant lo sugiere en ocasiones: «No podemos determinar la cantidad si no es a través de otra cosa. No podemos conocer la magnitud de la tierra en millas alemanas, si respecto de éstas tan sólo tenemos el concepto de la décimo quinta parte de un grado, sin que sepamos medir el grado por medio de varas» (*Rx* 5731). Pero, ¿podemos quedarnos, en términos absolutos, en esta imposibilidad de determinar las magnitudes reales? Nos parece que la originalidad de Kant en este punto se muestra mejor si comparamos su posición con la de Malebranche.

¿Qué hay más insensato, preguntaba Malebranche, que pretender conocer la magnitud real de la menor parte de extensión, tal como Dios la ha creado y la conoce? El espíritu humano no es capaz «de formarse una idea lo bastante grande como para comprender y abrazar la extensión más pequeña que haya

[5] «*Zuletzt ästhetisch* (*d.i. subjektiv und nicht objektiv bestimmt*)» (*KU*, § 26, V, 251).

en el mundo, puesto que es limitado y esta extensión es infinita»[6]. Un mínimo sensible es todavía infinitamente grande y el espíritu encuentra un escollo hasta el infinito: «Esta parte de materia que se esconde a nuestros ojos es capaz de contener un mundo en que (el espíritu) encontraría otras tantas cosas en proporción, aunque más pequeñas, como en el mundo en que vivimos»[7].

Además, nuestras unidades de medida son doblemente relativas: como cualquier parte de extensión, son infinitas y su evaluación numérica sólo podría ser arbitraria; además, son magnitudes sensibles cuya evaluación únicamente tiene sentido a la escala de nuestro cuerpo. Con ayuda de semejantes patrones, ¿cómo medir jamás otra cosa que magnitudes relativas?[8] Ciertamente, el saber astronómico corrige las ilusiones de la percepción (el sol a doscientos pasos), pero esta rectificación en modo alguno consiste en sustituir la magnitud aparente del sol por su magnitud real, cuya idea me resulta inaccesible, sino en referir la magnitud aparente del astro a la magnitud de la toesa. Sólo la proporción es exacta, pero los términos de la proporción se nos escapan y la medida, mediatizada siempre por instrumentos sensibles (ojo humano o lente astronómica), no indica más que la relación entre las magnitudes reales. Medir es hacer relativo y Dios nunca mide las cosas, precisamente porque es su medida. También el entendimiento, por el hecho de que sólo puede determinar magnitudes midiéndolas, renuncia por ello mismo a alcanzar la magnitud absoluta. Compara allí donde la razón «comprende», pero esta razón no es humana. Comparación no es razón, ni sustituto de «la pura y simple intuición de una cosa aislada», como en la Regla XIV de Descartes.

Ahora bien, Kant no admite que la unidad, en tanto que está constituida estéticamente, sea aún un *quantum* relativo. «Cuando digo simplemente que una cosa es grande, parece que no pienso en una comparación, al menos con una medida objetiva, pues *así no determino la magnitud del objeto*». Cuando afirmo que una cosa es grande o me parece grande, todavía no pregunto: ¿respecto de cuánto es grande?, ¿con relación a qué? – Una cosa es la «*magnitudo*», otra el «*quantum*»: propiedad legible sobre la cosa, estructuración espontánea de mi campo perceptivo, aquella no es construida, sino percibida inmediatamente. «*Ser grande* y *ser una magnitud* son conceptos por entero distintos» (*KU*, p. 248). Tan diferentes que la comprensión estética incluye una creencia espontánea en la realidad de la «cosa grande» que supone; sólo desde el punto de vista de la metafísica del entendimiento (que recupera, si se quiere, el de Gulliver en Lilliput) se denuncia toda unidad sensible como relativa e irreal. Allí, la imposibilidad de enumerar por completo no impide que la cosa sea considerada como totalidad; aquí, la magnitud se confunde con la mensurabilidad: «La medida de la magnitud es en sí misma totalidad, –(la

[6] Cf. Guérault, *Malebranche*, III, 59.
[7] *Ibid.*, id.
[8] «*Filaletes*. – Nuestra medida del tiempo sería más justa si pudiésemos conservar un día pasado para compararlo con los días venideros, como conservamos las medidas de los espacios. Teófilo. – Pero, en lugar de ello, nos vemos reducidos a conservar y observar los cuerpos que realizan su movimiento en un tiempo aproximadamente igual» (Leibniz, *Nouveaux essais*, II, cap. 14).

medida) de la magnitud comparativa (es) unidad dada en la intuición» (*Rx* 5726). Allí, tan sólo se trata de la forma en que la cosa se da, –aquí, de las condiciones bajo las que se puede fijar el *quantum*: «El progreso en la construcción de las magnitudes es finito o infinito. Ni uno, ni otro conciernen a la magnitud de la *cosa*, sino de la *medida*, y solamente valen respecto de los fenómenos» (*Rx* 5893). Allí, la totalidad infinita es pensable, –aquí estalla la contradicción entre el infinito y la imposibilidad de una síntesis completa: «En la pura estimación intelectual de las magnitudes, el infinito del mundo sensible queda enteramente comprendido bajo un concepto, aunque en la estimación matemática nunca pueda ser pensado por entero mediante conceptos numéricos» (*KU*, p. 255). La imaginación estética no puede hacer más que apuntar a magnitudes en sí; esta pretensión, incluso si es rechazada por el entendimiento, es su modo de creencia natural, la «tesis» que le es propia.

III Comprensión lógica y comprensión estética

Por eso es por lo que la estimación «intelectual» (entiéndase: no cuantitativa) de la «*magnitudo*» no se vuelve vana con la operación de medida. Hay dos sentidos de las palabras «imaginación» y «magnitud» que corresponden a dos motivos filosóficos irreductibles el uno al otro y que se oponen en la medida en que se entrelazan. De ahí la necesidad de no perder de vista ninguno de los dos. Pues, la pregunta «¿respecto de cuánto? » no tendría sentido si, antes de haber medido cualquier magnitud, no supiese ya de qué se trata cuando se me habla de una «cosa grande», –del mismo modo, si no me guiase por la noción de unidad absoluta, la unidad de medida sólo sería una referencia convencional, traducible indefinidamente a otros sistemas. «El hecho de que algo sea una magnitud (*quantum*) se puede conocer a partir de la cosa misma (*aus dem Dinge selbst*) y sin comparación con otras... Si se trata de saber *cuán* grande es una cosa, es necesaria además otra cosa que sea una magnitud, es necesaria una medida» (*KU*, p. 248). Para sacar de su anonimato a la cosa grande, hago de ella un *quantum*, pero se me aparece originalmente como «más allá de toda comparación», tan sólo «igual a sí misma». Más acá de la evaluación numérica se encuentra necesariamente la idea de una evaluación sin referencia, –más acá de la unidad de medida, el Uno, en tanto que significación ontológica, dibujado por una «*comprehensio aesthetica*» de la que no se trataba en le Deducción trascendental.

En efecto, allí Kant partía de la distinción entre dos actos complementarios: «el desarrollo de la diversidad y la reunión (*Zusammennehmung*) de ese desarrollo» (A 26, p. 77). Este segundo acto atestigua la presencia de una síntesis de reproducción en la imaginación: «Si siempre dejase perderse las representaciones precedentes (la primera parte de la línea, la parte precedente del tiempo o las unidades representadas una tras otra) y si no las reprodujese cuando llego a las siguientes, entonces nunca tendría una representación entera (*eine ganze Vorstellung*)...» (A 78-79). «Comprensión» y progresión

colaboraban, pues, en la constitución del fenómeno. Aquella tan sólo tenía como tarea unir una diversidad sucesiva de manera que se convierta en *una representación*; y esta representación era *una* y *acabada*, al no ser referida a ninguna instancia que hubiese podido hacerla aparecer como incompleta. En el nivel del fenómeno, la medida del objeto representado es la representación misma, –su único contenido, la progresión que ésta describe. No hay unidad previa que la representación pudiese superar o que fuese incapaz de exponer íntegramente. «Si aquí la representación no está dada por entero, la cosa, igualmente, tampoco está dada por entero... Los fenómenos mismos sólo son representaciones y su magnitud, es decir, la idea de su producción mediante el *progressus* no puede ser mayor que este *progressus*» (*Rx* 5895, 5902). Entonces, reduciéndose lo sensible a lo matemático, confundiéndose el *quantum* con la yuxtaposición de las representaciones, la posibilidad de la medida no plantea, por tanto, ningún problema. Por eso no hay *quantum* infinito: «sólo nos podemos representar dado como infinito lo que es *pensado como q u a n t u m mediante un concepto del entendimiento*; pues está dado *antes del p r o g r e s s u s* (*vor dem Progressus*)» (*Rx* 5896). Esta idea de un *quantum* dado antes del *progressus* no aparece en la Deducción trascendental; por el contrario, interviene necesariamente si nos remontamos al origen de la operación de medida y al sentido primitivo de la noción de «unidad», –si partimos de la unidad unificante y no ya de la unidad prestada que se recorta en la intuición. Se abre entonces un dominio nuevo, que la Deducción no dejaba entrever. Por una parte, el orden del fenómeno se basta a sí mismo; pero, por otra, la práctica del cálculo arraiga en una ontología pre-matemática. Por una parte, el fenómeno está constituido matemáticamente de arriba abajo, –y por eso es por lo que las «razones sutiles» del metafísico en nada merman la evidencia matemática; pero, por otra parte, el acto de medir supone que podamos imaginar una unidad absoluta del mismo estilo que el *ens realissimum* o el infinito dado. Se comprende entonces cuán alejada está la *Analítica de lo sublime* de la Deducción. Tanto en un caso como en el otro, cuando se trata de la «*comprehensio*», se trata en cierto sentido, claro está, del mismo acto; pero, mientras que en la Deducción la imaginación constituye la representación *una* en el sentido interno, trata ahora de remontarse hasta una unidad que no tiene nada en común con las que desgrana el sentido interno. Del mismo modo que en la cosmología racional el entendimiento, al que extraviaba la razón, proyectaba reunir (*zusammennehmen*) la totalidad del mundo, así la imaginación «comprensiva» pretende darse la imagen del Uno. Desde entonces, «*comprehensio*» y «*apprehensio*», en lugar de completarse, son divergentes. Más vale distinguir dos «comprensiones»: *lógica* (aquella que opera en la Deducción) y *estética* (en el § 26). Ésta, en lugar de articular el *progressus*, intenta detenerlo; ya no apunta a constituir una unidad que se diferirá indefinidamente, sino a abrazar una totalidad en sí, –no ya a encerrar las partes iguales que componen el *quantum*, sino a totalizar la «cosa grande». De una métrica a otra, se da la misma diferencia que hay entre una medida numérica y la muesca que se hace en

una pared para marcar la altura de un niño, entre una suma en el ábaco y la amplitud de una mirada.

IV Afinidad de la imaginación estética con la Razón; la nostalgia estética en el corazón de la metafísica del Infinito

Hay así una afinidad entre la razón y esta imaginación pre-matemática, constitutiva de un *quasi-quantum* más acá del número. Y por eso opone Kant la evaluación numérica tanto a la estimación estética, como a la «pura estimación intelectual de las magnitudes» (p. 255). Si, por definición, la Idea no puede ser proyectada en imagen (*im Bilde entgeworfen*), no obstante, hay como una asonancia entre imagen e Idea. Una y otra persiguen el mismo fin: la totalidad; una y otra se presentan como visiones totalizantes. También la imaginación, al escuchar «la voz de la razón» (*die Stimme der Vernunft*) (p. 254), no hace sino obedecer su inclinación. «El hecho de que la línea se deje dividir hasta el infinito todavía no es una Idea, pues sólo significa un progreso de la partición, que no está restringida por la magnitud de la línea; por el contrario, considerar esta partición como infinita según su totalidad y, con ello, considerarla como realizada, es una idea racional de la totalidad de las condiciones» (Carta a Herz, 26 de mayo de 1789, p. 53). De este modo, se establece un pacto entre *Ganzheit* estética y totalidad ontológica, y lo sensible en estado salvaje parece ser mejor intercesor de la razón que la intuición pura informada por las categorías.

Por lo demás, ¿no hace de contraprueba la metafísica del infinito? La razón pura teórica, restituida a su lugar de origen, ¿no es una extrapolación ilegítima de la imaginación estética, la imaginación del infinito?; ¿el nombre que se le da a la imaginación estética cuando deja de dibujar el mundo percibido para articular los conceptos del entendimiento, *según la misma exigencia* que la guiaba en la esfera de la percepción? Es lo que sugiere la polémica con Eberhard. A partir del hecho de que «los sentidos y la imaginación» no nos permiten discernir un quiliógono de un polígono de 999 lados «*beim ersten Anblicke*», Eberhard concluía que sólo al entendimiento corresponde conocer aquello respecto de lo que la imaginación es incapaz de formarse una imagen. Recoge la tesis de Descartes al comienzo de la *sexta Méditation*, a la que Kant replica de la misma forma (si bien no con el mismo espíritu) que Gassendi. «Dice usted», escribía Gassendi, «que a la vista del quiliógono o el miriógono su pensamiento es una intelección y en absoluto una imaginación... (Pero) si, desde el heptágono y el octógono, quisiésemos recorrer todas las demás figuras hasta el quiliógono y el miriógono, y tomar en consideración al mismo tiempo todos los grados en que se encuentra una mayor o menor distinción y confusión, ¿podríamos decir en qué lugar o más bien en qué figura cesa la imaginación y queda la simple intelección?»[9]. Del mismo modo, el

[9] Gassendi, *Quinta objeción*, § 1. – La respuesta de Descartes no muestra claramente cuál es, *en este caso*, la distinción entre imaginación y entendimiento: «En la intelección, el espí-

reparto que lleva a cabo Eberhard entre sensible y suprasensible es, como poco, arbitrario: «De creerle, un pentágono sería un ser sensible, mientras que un quiliógono sería ya un puro ser de razón o, como él dice, no figurable (*unbildliches*)»[10]. Así, lo suprasensible comenzaría allí donde la multiplicidad «supera el grado actual de la imaginación y su poder de comprensión (*Fassungsvermögen*)». Si así fuese, la capacidad de evaluación *estética* mediría la posibilidad de construir un concepto en la intuición; más allá de ésta, la matemática pertenecería al entendimiento puro. Pero habría entonces continuidad y no ruptura, diferencia de grado y no de naturaleza entre imaginación estética y entendimiento puro: éste triunfaría allí donde aquella fracasa, pero tan sólo estaría relevándola y llevando a buen término lo que «a los sentidos y a la imaginación, en su estado presente», se les impide realizar. El intelectualismo de Eberhard encierra, pues, un prejuicio en favor de la estructura «imagen» y revela que la razón intuitiva de los clásicos bien podría ser, sin ellos saberlo, solamente una prolongación fantástica de la imaginación (prematemática, según Kant). Proclamando, contra Descartes, la homogeneidad entre la imaginación y el entendimiento, Gassendi no habría hecho, entonces, más que expresar la vergonzosa verdad de este «racionalismo»[11]. Eberhard condena lo sensible. Pero es porque constata la deficiencia de su poder de «figuración». Esto es lo importante. Pues es prueba de que no abandona la exigencia de inteligibilidad que nace de lo sensible.

El infinito, asegura, no es un concepto figurable. Sin duda. Pero de ello se sigue, según él, que el espacio infinito no tiene nada que ver con la intuición. «Es enteramente imposible un concepto figurado de un espacio infinito o una intuición pura de él; sería una no-cosa, una ilusión, un fantasma. En consecuencia, el concepto (de este espacio infinito) debe ser un concepto no-figurado, un concepto del entendimiento que tan sólo contenga las determinaciones generales de los fundamentos últimos de la imagen del espacio. Argumento de peso, pero que desgraciadamente se basa en un contrasentido con respecto a

---

ritu tan sólo se sirve de sí mismo, mientras que en la imaginación, contempla alguna forma corporal; *y aunque las figuras geométricas sean enteramente corporales*, sin embargo, no se deja persuadir de que estas ideas, que sirven para hacernos concebirlas, lo sean también cuando en absoluto caen bajo la imaginación».

[10] *Rép. Eberhard*, VIII, 211. «Objeta que un quiliógono es suprasensible y que, sin embargo, podemos conocerlo matemáticamente. Se trata de un desconocimiento tan absurdo del concepto de suprasensible, que hasta un niño lo advertiría. Pues lo que está en cuestión es la presentación en una intuición posible para nosotros según la cualidad de nuestra sensibilidad; el grado hasta el que la imaginación abraza lo múltiple puede ser tan grande o tan pequeño como se quiera y, incluso si en presencia de un polígono de un millón de lados no podemos advertir a primera vista la ausencia de un lado, sin embargo, no por ello esta representación dejará de ser sensible; y la posibilidad de la presentación del concepto de un quiliógono en la intuición puede fundar por sí sola la posibilidad de este mismo objeto en la matemática» (Carta a Reinhold, 19 de mayo de 1789, XI, 46).

[11] Esto es lo que Gassendi intenta hacer confesar a Descartes, asimilando, es cierto, la imposibilidad de discriminar imaginariamente (en el caso del quiliógono) con la confusión intelectual. «Por lo demás, os ruego que consideréis de qué modo rebajáis la intelección y hasta qué punto eleváis la imaginación; pues, qué pretendéis sino envilecer la una y elevar la otra, cuando le dais en reparto a la intelección la negligencia y la confusión, y le atribuís a la imaginación toda clase de distinción, claridad y diligencia» (*ibid.*).

la infinitud del espacio» (*Rezension von Eberhards Magazin*, XX, 401). Entiéndase: en una confusión entre «figuración» estética y exposición en la intuición pura, –de manera que la infinitud del espacio sólo puede significar la contracción de éste en una totalidad. Fascinado inconscientemente por la pretensión «gestaltista» de la imaginación estética, el metafísico ni siquiera cree interpretar el infinito como un *progressus* inacabable. Y, sin embargo, «afirmar que el espacio es infinito comporta decir que nunca cesa, que en él no hay ningún límite absoluto más allá del cual ya no habría espacio» (*ibid.*, id.). Significa decir que no puede adquirir la forma de ninguna totalidad, ni estética, ni intelectual, –que no puede ser desplegado bajo ninguna mirada, ni sensible, ni suprasensible. «La ilusión consiste en imaginarse que es posible abarcar por entero (*überschauen*) el espacio infinito dado, concentrar en nuestra representación lo que nunca cesa, como algo que cesa en algún lugar... (Ahora bien), al igual que la sensibilidad, el entendimiento tampoco puede abrazar el infinito» (*ibid.*, p. 40). Atrapada sin figurárselo en la trampa de la *dóxa*, la *epistéme* clásica nunca criticó este ideal del «*Überschauen*», de origen específicamente imaginativo. La percepción seguía siendo sordamente el modelo del conocimiento. Por lo demás, ¿cómo hubiese podido suceder de otra manera?, pregunta Kant. «Vemos claramente, según lo que precede, que Eberhard busca en los sentidos la materia de todo conocimiento. No se le reprocha un error en ello. Pero también quiere utilizar esta materia para el conocimiento de lo suprasensible... En la otra orilla (*am jenseitigen Ufer*), no podemos construir con ninguno de los materiales de la representación sensible. Ahora bien, se sirve de ellos porque, como cualquier hombre, no tiene otros...» (VIII, pp. 212-213). Pero, como este paradigma sigue siendo inconsciente, el metafísico se figura que lo suprasensible es accesible a una «percepción» mágicamente deslastrada de su finitud. Si considera absurda la noción de «totalidad finita» y se niega a concederle la infinitud a la extensión y a los demás «*auxilia imaginationis*», es para distinguir mejor, respecto de esta infinitud falsa, el *verdadero infinito*, aquél que podemos concebir sin jamás imaginarlo. Concebirlo..., pero, ¿de qué modo? Hay que distinguir, asegura Spinoza, entre las magnitudes no evaluables –«aquello que no podemos representarnos ni explicar sus partes por medio de ningún número»– y «lo que es infinito porque *sin límites*» (Carta XII a L. Meyer). Inmensidad sin restricciones; es todavía el lenguaje de Leibniz, cuando opone «el infinito que en rigor tan sólo se da en lo absoluto» a los pseudo-infinitos (número, espacio) que no podrían ser verdaderos todos (*Nouveaux essais*, II, cap. 17).

Falta por saber si «la idea de infinito» (la inmensidad divina) no es aún a la noción de totalidad sensible lo que la materia sutil es a la materia, –si no sigue habiendo una connivencia entre ellas que explicaría en parte los rodeos de Leibniz en torno a la cuestión del infinito[12]. Por una parte, cree conjurar

[12] «A pesar de su prudencia en lo que concierne al concepto de *numerus numerorum* y, de modo más general, al concepto de totalidad, Leibniz habla de la región de las verdades eternas, concebidas como un todo infinito dado y caído así por efecto de la paradoja de Russell» (Vuillemin, *Algèbre*, p. 47).

–al igual que Kant– la idea de un infinito actual imaginativo (totalidad compuesta de partes y no enumerable); por otra, piensa preservar el infinito ontológico, dispuesto a hacer de él un Todo metafórico, si no un «verdadero Todo»:

Filaletes: – No tenemos la idea de un espacio infinito, y nada hay más perceptible que el absurdo de una idea actual de un número infinito.

Teófilo: – Soy de la misma opinión. Pero no porque no pudiésemos tener la idea del infinito, sino porque un infinito no podría ser un verdadero todo.

Insensible al matiz, Filaletes sigue rechazando «la idea positiva» de la eternidad y la inmensidad. Réplica de Teófilo, que sugiere esta vez la idea de una «totalidad» de género nuevo: «*Creo que tenemos la idea positiva de una y otra*, y esta idea será verdadera, con tal de que no la concibamos de ningún modo como un todo infinito, sino como un absoluto o un atributo sin límites... sin que nos formemos la noción de ello por adición de tiempo» (*Nouveaux essais*, II, 17).

Kant denuncia este infinito con el mismo derecho que el otro. – El infinito actual matemático es inadmisible; valga. Pero, ¿por qué salvaguardar la positividad del infinito ontológico, si no es por una nostalgia «estética» escondida y porque «en nuestra razón hay una pretensión de totalidad absoluta como una Idea real» (*KU*, p. 250)? «La *infinitudo* no es la idea de *omnitudo*, ni siquiera la de máximo, tampoco incluso la de totalidad» (*Rx* 5893; cf. *Rx* 4097). Por tanto, no hay concepto de infinitud.

Una conclusión semejante, replica Vuillemin, se hunde a la luz de la teoría de conjuntos, «puesto que el pensamiento de un conjunto infinito es legítimo y sólo requiere en su principio la noción puramente intelectual de correspondencia bi-unívoca»[13]. Pero si consideramos –siempre con Vuillemin[14]– que la noción moderna de infinito estuvo ausente tanto de la matemática del siglo XVII como de la matemática de Kant, se nos permitirá que encontremos algo tajante este juicio. Pre-cantoriano, Kant lo fue tanto como Leibniz; pero, llevando más lejos la crítica de los abusos de la imaginación, denunció la *omnitudo* y la eternidad divinas como «infinitos» tan poco lícitos como los infinitos cuantitativos que rechazaba Leibniz.

[13] Vuillemin, *ibid.*, p. 453.

[14] Cf. Vuillemin, *ibid.*, pp. 519-526: «Las matemáticas clásicas no implican un uso real del infinito actual, y el infinito geométrico tan sólo es un modo de hablar». – La diferencia entre Kant y los clásicos es que aquél basa en la imaginación las determinaciones que estos le imputan al pensamiento claro y distinto. Que el todo sea más grande que la parte es una idea clara y distinta con el mismo derecho que la existencia necesaria del ser infinitamente perfecto; estas conclusiones «son *igualmente* evidentes en sí mismas», pero «dado que las ideas de infinito, perfección, existencia necesaria no son sensibles, como las ideas del todo y de parte, imaginamos que no concebimos lo que no sentimos» (Malebranche, *Rech. Vérité*, IV, cap. X, § 11). El todo y la parte, replica Kant, es una idea específicamente imaginativa: «Como toda forma de lo subjetivo se basa en el hecho de que una determinación está vinculada con la otra, la inherencia se basa en la intuición, la vinculación del efecto con la causa en la previsión, todo y parte en la imaginación» (*Rx* 4640).

V El infinito como «espacio vacío»; la autocrítica de la imaginación

No hay, pues, ni en matemática ni en metafísica, ningún concepto válido que nos proporcione una idea panorámica del infinito. ¿Quiere esto decir que la estimación matemática lo decide todo y que la palabra «infinito» sólo tiene sentido para nosotros en el *progressus* intuitivo? ¿Es necesario que nos atengamos a la constatación de imposibilidad de las Antinomias matemáticas? La vanidad de la exigencia racional de totalidad nos llevaría entonces a confundir la negación de lo suprasensible con la negación del conocimiento teórico... Solución apresurada. La respuesta a Kästner muestra que la magnitud construida se inscribe en un espacio infinito presupuesto y que éste puede ser considerado, *de alguna manera*, como totalidad dada: «Tanto el geómetra, como el metafísico, se representan el espacio originario como infinito y dado como infinito» (XX, p. 419). En la misma línea, la *Analítica de lo sublime* afirma que, si el Todo absoluto es «un concepto en sí mismo contradictorio, habida cuenta de que es imposible la totalidad absoluta de un progreso sin fin» (p. 255), «sin embargo, poder pensar sin contradicción el infinito dado exige en el espíritu humano un poder él mismo suprasensible» (p. 254). ¿De qué infinito se trata aquí? ¿De un infinito actual? Ciertamente no: «nunca es pensado por entero en la estimación numérica». ¿Del infinito positivo del siglo XVII? Tampoco. Se trata antes bien de un más allá anónimo respecto de cualquier medida, en el que queda contextualizada la región de lo mensurable, es decir, del conocimiento, –y que la metafísica, precisamente, disfrazaba de Ser cognoscible. Inmensidad sin orillas... Y esta metáfora bastaba para garantizar que semejante Infinito sólo elude los ojos del cuerpo. Ahora bien, tan lejos como alcance nuestra «mirada», sólo conocemos fenómenos; «pero percibiendo esto, admitimos al mismo tiempo en el pensamiento algo que no es fenómeno; por mera posición lógica, preparamos, por así decir, *un espacio vacío* para el conocimiento práctico»[15]. Del más allá de toda medida según Kant, al «más allá de toda medida» espinosista (Carta XII), media la diferencia que hay entre un «espacio vacío» que bordea la representación y un Ser que la abarca, pero que ésta todavía entrevé.

Por tanto, la idea clásica de infinito no era absurda, –y se la distinguía con todo derecho del infinito actual (contradictorio). Era aberrante, empero, no respetar hasta el final su aspecto paradójico –plenitud sin magnitud, «*omnitudo*» no totalizable– y pretender someterla a nuestra jurisdicción ontológica. Descartes reconocía que la idea de infinito es inconmensurable con la realidad formal de mi espíritu; pero, ¿de dónde obtiene a continuación el derecho a aplicarle el principio de causalidad y sobre todo el principio –de origen imaginario– de la correspondencia entre la idea y lo ideado[16]? Spinoza

[15] Carta de Tieftrunck a Kant, 5 de noviembre de 1797, XII, 217.

[16] «Hay que hacer intervenir el postulado de la correspondencia de la idea con su ideado, que define la imagen como reflejo de un original» (Guéroult, *Descartes*, I, p. 197). En la *Entretien avec Burman*, Descartes atenúa, ciertamente, el sentido de la palabra «imagen» y la presenta como una metáfora: «*non... pro eo scilicet quod ad aliud effigiatum est et depictum, sed*

denuncia el lenguaje de la imaginación, que nos lleva a cuantificar el infinito; pero, ¿de dónde obtiene el derecho para asegurar que *el mismo contenido* (la sustancia extensa) puede serle dado ya sea a la imaginación («*abstracte ac superficialiter*»), ya al entendimiento, en su infinitud? A partir del hecho de que el infinito dado ronda nuestra representación, se concluye que debe anunciarse en ella. Del hecho de que el infinito sea inimaginable, concluimos que es accesible a un saber purificado de las imágenes. Más habría valido detenerse en el momento en que los lados del quiliógono se confunden sin que en su lugar aparezca el Quiliógono en sí, –donde el infinito se da como inimaginable, –brevemente, donde la imaginación estética da prueba de su poca envergadura.

Ciertamente, no hemos de esperar de la imaginación matemática esta toma de conciencia. En su *progressus*, «nuestro poder es ilimitado» y, como nunca aparecen los límites del fenómeno, la limitación del saber fenoménico sigue siendo ignorada. La matemática solamente presta atención a esta ilimitación; es la Crítica la que señala «la insuficiencia (*Unzulänglichkeit*) de esta facultad que no conoce límites en la estimación de las magnitudes» (§ 27). Pero no ocurre lo mismo con la imaginación estética librada a su ingenuidad: tan incapaz como la otra para crear totalidades cerradas, me proporciona, además, «el sentimiento de la inadecuación de la imaginación para presentar la idea de un Todo» (p. 252). Pues la «comprensión estética» alcanza, claro está, un máximo, pero por defecto e impotencia para franquear un cierto umbral en la recolección de lo sensible; la unidad sensorial no es extensible y el tiempo no suspende su curso para dejarme «recoger en una sola intuición» el Uno que pretendía constituir. «Cuando la aprehensión alcanza el punto en que las representaciones parciales de la intuición sensible captadas en primer lugar comienzan a extinguirse en la imaginación, mientras que ésta prosigue la aprehensión de las siguientes, pierde por un lado lo que gana por el otro, y hay un máximo en la comprensión que no puede transgredir» (p. 252). Extraña pretensión de la «*aísthesis*»: indiferente respecto del segmento de tiempo que le ha sido concedido, aspira a describir una totalidad cuyos primeros rasgos se borran ya antes de que la haya recorrido. Extraño privilegio también: inferior al entendimiento, puesto que alcanza su límite tan pronto, es superior a él en la medida en que con ello mismo toma conciencia de su desproporción con respecto a la razón. Como pretende violentar el tiempo en lugar de confundirse con él, contraer una pluralidad en un «*totum simul*» en lugar de describirla, experimenta «al mismo tiempo» la tentación de «comprender» lo incomprensible y el sentimiento de que semejante empresa es vana. – Constituimos la magnitud sin encontrar la más mínima resistencia: nada nos detiene. Pero no está en nuestro poder constituir cualquier «cosa-una», cualquier «verdadero Todo». Esta vez es patente, pues, el fracaso: la imaginación alcanza su máximo y «en su ímpetu por ampliarse, recae en sí

latius pro eo quod similitudinem cum alio habet» (*A.T.*, VII, 373). Pero la palabra «*latius*» todavía sugiere que hay una comunidad de esencia entre la semejanza en efigie y la «semejanza» del efecto con la causa.

misma» (§ 26, p. 252). Leibniz definía el Uno «*quidquid simul cogitamus*». Pero no indicaba hasta dónde se extiende, para nosotros los hombres, esta potencia de unificar. ¿Hasta qué umbral pueden ser concebidos «*instar unius*» los miembros de la frase melódica de que habla Descartes en el «*Compendium musicae*»? Esta pregunta basta para hacer saltar la precariedad de un infinito que los clásicos no se atrevían a llamar «totalidad», pero que hacían espejear más allá de las falsas totalidades cuantitativas. Ciertamente, rechazaban esta totalidad absoluta (aquello fuera de lo cual no hay nada) más allá de las aprehensiones de la imaginación. Pero la verdad es que nos resulta imposible poner cualquier totalidad, sea cual sea: respecto de lo infinito sólo podríamos pensar, por tanto, la ausencia. Éste es el sentido de la «recaída» de la imaginación.

Antaño, en la *Teoría del cielo*, Kant había descrito este momento de decepción: cuando se demora en la idea de la Creación inagotable, «el espíritu es presa de un profundo asombro, insatisfecho por este objeto inmenso cuyo flujo no podría contener el alma» (I, p. 321). Pero un himno «entusiasta» recubría en seguida esta confesión de desconcierto. «Feliz aquél que, entre el tumulto de los elementos y los escombros de la naturaleza, se sitúa siempre tan alto que puede ver a sus pies, por así decir, la devastación que suscita la inestabilidad de las cosas. Ahora bien, la Revelación nos permite esperar con toda certeza esta felicidad, que la Razón ni siquiera puede atreverse a desear... Liberado de la dependencia respecto de las cosas finitas, el espíritu inmortal encontrará en la sociedad con el ser eterno la satisfacción de la verdadera felicidad» (*ibid.*). El sentimiento de la inadecuación de la imaginación respecto de la Totalidad nos prohíbe ahora la esperanza de una panorámica semejante. Lejos de exaltarse por la inmensidad de su objeto –todavía Hume interpretaba así lo sublime[17]– la imaginación no acaba de medir, sin embargo, la desproporción entre la imagen y la Idea; sigue fascinada por una limitación que nunca aparecía en el fenómeno (constitución de la magnitud) (*Rx* 4529). Si el proyecto crítico consiste en hacernos reconocer una limitación que el entendimiento, en su *progressus*, no sospecha, el momento de lo sublime es el de la auto*crítica* de la imaginación, la certeza finalmente adquirida de que el infinito «sin restricciones» sólo era una palabra.

VI Lo Sublime, índice negativo de un principio positivo

Es el momento de la Ley judía: «Quizás no haya nada más sublime en el Libro de la Ley de los Judíos que este mandamiento: no debes formarte efigies ni alegorías de lo que hay en el cielo, en la tierra o bajo ella» (p. 274). Liberada de las imágenes, desdeñosa respecto de los ídolos, la imaginación

[17] «Un objeto muy vasto –el océano, una llanura extensa, una vasta cadena de montañas, un bosque extenso– o una colección muy numerosa de objetos –un ejército, una flota, una multitud– excitan una emoción sensible en el espíritu; y la admiración suscitada por el aspecto de semejantes objetos es uno de los placeres más vivos que es capaz de experimentar la naturaleza humana» (*Traité*, trad., II, p. 478).

toma conciencia de que su vocación no era solamente *representativa*. Es cierto que hay contenidos que se llaman sublimes; pero este predicado pertenece todavía menos a la cosa, si ello es posible, que el de lo bello. El vasto Océano, la bóveda estrellada tan sólo son espectáculos en el sentido en que todavía lo son esas obras de teatro en que el autor sólo nos cuenta la imposibilidad con que se encontraba para escribir alguna obra. – Falsas representaciones que, en transparencia, indican lo irrepresentable. Pensamos «subjetivamente la naturaleza en su totalidad como presentación de algo suprasensible, sin poder instaurar de forma objetiva esta presentación» (p. 286). Inversión de la primera prueba cartesiana: tan pronto como me es sugerida la idea del infinito, me convenzo de que el infinito no es un contenido representable. No digamos ni siquiera con Pascal: «Somos algo y no lo somos todo... y lo poco que tenemos de ser nos esconde la visión del infinito», pues comporta suponer que todavía tendría sentido una confrontación con el infinito, que el infinito sería lejano y no ausente. Sin duda, un «abismo» semejante me ha hecho juzgar mi pequeñez; no me hurta todo referente. Ahora bien, el «verdadero abismo» (*der wahre Abgrund*) no es aún el que me remite a mi finitud, –no la eternidad, que todavía puedo referir metafóricamente al tiempo, sino el Ser infinito, cuando en vano intento entenderlo como Totalidad absoluta. «Incluso la eternidad, en el modo tan espantoso y sublime en que un Haller podía describirla, está lejos de producir en el espíritu la misma impresión de vértigo; pues sólo mide la duración de las cosas, pero no las sostiene (*aber trägt sie nicht*)»[18]. Solamente cuando llego a pensar que el Ser más elevado todavía podría tener un origen, o cuando confieso mi fracaso a la hora de representarme la Totalidad absoluta, «todo se hunde bajo nosotros y tanto la mayor perfección como la más pequeña flotan sin atadura ante la razón especulativa».

No obstante, al borde de esta sima me queda un placer del que no se trataba en la *Dialéctica trascendental*. ¿Cuál, a no ser, según parece, el de encontrar un consuelo en mi lucidez? Si así fuese, el sujeto estético, complaciéndose en su miseria, se parecería a esas «almas grandes» de que hablaba Descartes: estiman tan poco esta vida «que casi no consideran los acontecimientos de otro modo a como contemplamos nosotros los de las comedias... obtienen satisfacción en sí mismas de todas las cosas que les ocurren, incluso de las más enojosas e insoportables... Esta prueba que dan de su fuerza les resulta agradable»[19]. Pero no es así. – Descartes quería decir que, distanciada

[18] B 409. La metáfora vuelve a aparecer en B 453: la razón, cuando deja el suelo de la experiencia «y se aventura, por encima de él, hasta lo inconcebible y lo insondable (*Unerforschliche*) es presa a esta altura necesariamente del vértigo, pues, desde este punto de vista, pierde por completo el contacto con cualquier uso conforme a la experiencia». Por tanto, esta actitud no es admisible *teóricamente*, y el Ideal trascendental bien comprendido, como regulativo, nos apartará de ella. «Puesto que ni siquiera está dado como objeto pensable, por tanto, no es insondable» (B 410). Pero este vértigo, inútil para la razón teórica, no deja de ser necesario para el presentimiento de la inaccesibilidad de la Ley moral. Allí donde vemos que «la supresión del saber» no es estrictamente equivalente al advenimiento de la «creencia».

[19] Carta del 16 de mayo de 1645, *Corresp.*, VI, p. 226. Cf. Leibniz, *Origine radicale*: «Nos complacemos incluso de nuestros pequeños terrores».

de sí misma, el «alma grande» está ante su cuerpo y su vida como ante un espectáculo y que al menos no puede serle arrebatado un consuelo: tener la fuerza para brindarse este juego. El obstáculo afrontado elevó más mi gloria: así es lo sublime clásico, cuya teoría elaborará todavía Hume («Al reunir nuestras fuerzas para superar la oposición, le damos al alma un vigor que nunca habría conocido de otra manera»[20]). A cambio de este reto, gano un sentimiento incrementado de mi potencia; imaginándome a distancia de lo que me confundía, he terminado por tenderme el espejo más favorecedor. Desde entonces, el «alma grande» no está, por fin, tan alejada del «mayor filósofo del mundo», incapaz de dominar su vértigo «como quiera que su razón le convence de su seguridad»[21]. Tanto en un caso como en el otro, la imaginación me recuerda *mi* fragilidad o *mi* potencia, resurge el yo «imaginativo» como origen de las coordenadas mundanas. Ahora bien, esto no es lo que Kant quiere decir cuando observa que la imaginación, «en tanto que instrumento de la razón y de sus ideas», es capaz de «despreciar como ínfimo lo que según la naturaleza es grande y colocar así lo absolutamente grande en la destinación propia del sujeto» (V, 269). El sentimiento de lo sublime, en el instante en que lo experimentamos, no es más simbólico respecto de nuestra impotencia que de nuestra fuerza; tan sólo exalta la energía del alma porque desvela en nosotros «un poder de resistencia *de un género enteramente diferente*», y despierta una fuerza «que no es una fuerza de la naturaleza» (V, 261). Si desde la orilla encuentro sublime el Océano desencadenado, este sentimiento tiene tan poco que ver con el vértigo irracional de que habla Pascal, como con la distancia cartesiana; en este último caso, además, sería una fanfarronada, –y Kant precisa que «la estima de sí no pierde nada por el hecho de que debamos sentirnos seguros para experimentar esta satisfacción» (V, 262). Ni piedad de mí, ni soberbia: se trata de otra cosa. Pues ya no comparo *conmigo* la naturaleza que podría negarme, y ahora no se trata de triunfar sobre ella, como tampoco de dejarme hechizar. Ya no tengo ninguna victoria que conseguir sobre la naturaleza, ni siquiera en idea, dejo de temerla; simplemente, a la vista de su inmensidad o de su turbulencia, reconozco que mi imaginación es muy diferente de la revelación de *mi* finitud. En el vértigo, veo mi cuerpo arrojado al vacío; ahora esta pesadilla queda neutralizada, pues ya no se trata de la suerte de mi *yo* imaginativo. Esta situación es indescriptible en términos de antropología clásica: mi fracaso para comprender el infinito no me hace recaer en el sentimiento de *mi* finitud, la superación del pavor ya no es sinónimo de estima de sí; contrariamente a la definición de las *Pasiones del alma*, el respeto que experimento está libre de todo interés[22]. Una extraña indiferencia me indica que ya no estoy en cuestión en tanto que viviente, como en esa «consolación» que nos es dado experimentar del otro lado de la desesperación: «Ningún hombre deseará tener la ocasión de experimentarla,

[20] Hume, *Traité*, trad., II, p. 544.
[21] Pascal, *Pensées*, fr. 82, p. 364 (Brunschvicg).
[22] «La veneración o el respeto es una inclinación del alma no sólo a estimar el objeto que reverencia, sino también a someterse a él con algún temor, para tratar de hacérselo favorable» (Descartes, *Passions*, § 162 [trad. esp. *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997]).

ni quizás deseará una vida en tales circunstancias... Esta tranquilidad interior es, pues, meramente negativa con respecto a todo lo que puede hacer agradable la vida; comporta que se ponga a distancia el peligro de decrecer en valor personal, después de que hayamos renunciado por entero al valor de nuestro estado. Es el efecto de un respeto por algo enteramente distinto de la vida» (*KpV*, V, 88). Ciertamente, Kant añade en este texto que «la admiración» (*Bewunderung*), como afección –es decir, el sentimiento de lo sublime–, no es respeto (V, 76). Pero también la *KU* precisa que lo sublime es «respeto por nuestra propia destinación, *que mostramos ante un objeto de la naturaleza* por efecto de cierta subrepción: respeto por el objeto en lugar de respeto por la idea de humanidad en nuestro sujeto» (§ 27, V, 257). Este sentimiento todavía no es respeto, pero, en la medida en que ya no es mortificación, lo vivimos como viviríamos el respeto: humillación sin amargura, en la que «un placer negativo» (V, 245) prevalece sobre el displacer que experimenta el sentido interno. Pues lo sublime tan sólo sería delectación melancólica, si no indicase, *en tanto que estado negativo, un principio positivo* distinto de la subjetividad, una instancia en cuyo nivel la naturaleza (en nosotros o fuera de nosotros) ya no se toma en consideración. En este giro desde un estado afectivamente negativo a un estado positivo todavía anónimo se lleva a cabo el tránsito a la moralidad. Ésta no será vivida de modo distinto a como se siente lo sublime: oblicuamente, por medio del expediente de un efecto negativo que supone una causalidad positiva.

En resumen, el principio de las magnitudes negativas da cuenta del parentesco entre lo sublime y la moralidad. Sin él, lo sublime tan sólo sería una curiosidad antropológica y la moralidad sería impensable. Pues la Ley sólo «aparece» en el sacrificio que le hago, y no estoy seguro de su presencia sino en la medida en que «el hecho de eliminar un obstáculo es considerado igual que una acción positiva de la causalidad» (*KpV*, V, 75). Como la independencia respecto de las inclinaciones no es en sí misma más que una «determinación negativa», debo tener la certeza (para tener derecho a postular la libertad sobre esta frágil base) de que «se encuentra vinculada *al mismo tiempo* a una facultad positiva, luego a una causalidad de la razón que llamamos voluntad» (IV, 458). Igualmente, puesto que la naturaleza suprasensible ha sido cortada a la medida de una intuición, la contra-intuición de lo sublime deberá bastar para imponernos el sentimiento de su presencia: que no lleguemos a experimentar humillación ante lo que debería humillarnos, pavor ante lo que podría demolernos, es signo de que algo distinto del «*ánthropos*» está, entonces, en juego. O aún: es como si, ante el advenimiento de la Ley, una admiración que no concierne a *nada* admirable dejase entrever que el respeto no será respeto *por una persona*, sino reconocimiento de lo suprasensible con ocasión del encuentro con otros hombres[23]. Si lo sublime –a la vez

[23] «Tal como debemos mostrárselo a los demás hombres, el concepto de respeto tan sólo es un deber negativo. No estoy obligado a reverenciar a los demás (considerados simplemente como hombres), es decir, a mostrarles una estima positiva. Todo el respeto al que estoy vinculado por naturaleza es el respeto a la Ley moral. Éste y no el deber de reverenciar a otros

corte abrupto y bisagra entre lo teórico y lo práctico– es la primera ojeada sobre «la moral kantiana», es porque ésta se anuncia a través suyo como antropología negativa y en su paisaje por necesidad *inhumano*. Ontológicamente, el sentimiento de lo sublime es un placer negativo y esto basta para conferirle su valor de índice de una positividad inédita; pero, para quien no lo considera así, tan sólo es una extravagancia; Kant lo concede: en cierto sentido, los «amantes de los icebergs» sólo son «diletantes» en busca de emociones fuertes y «el buen paisano de Saboya» tiene razón al tratarlos como a locos (§ 29, V, 265). Pero la moral kantiana se presentará monótonamente como una empresa inhumana (en sentido peyorativo) en nombre de este mismo sentido común humanista.

En verdad, el análisis de lo sublime, mejor que la breve Introducción a la *KpV*, indica en qué medida el punto de vista de la razón práctica invierte el de la razón teórica (empíricamente condicionada), hasta hacer dudar de que se trate, en uno y otro lugar, del mismo «sujeto», e incluso de que podamos hablar de un sujeto moral a propósito del «sujeto *de la Ley moral*». Mero «apéndice» a la Analítica de lo bello, no deja de marcar una inflexión esencial en la obra, pues por sí sola nos impide reducir la *Crítica del Juicio* a una filosofía de la finitud que fuese una antropología disfrazada. Kant no se interesa por lo sublime en la medida en que el hombre hace experiencia de ello, no lo considera como revelador de *nuestro* estatuto ontológico. Como todos los conceptos de la *Crítica*, lo sublime tan sólo es una etapa en la dislocación de las metafísicas del infinito. Pero una etapa particularmente instructiva.

VII Cuestionamiento de la Representación

1. El sentimiento de lo bello todavía le concedía «a la cosa y a la naturaleza mismas» la suficiente presencia como para que el sujeto estético tuviese derecho a imputarles la finalidad subjetiva que siente: un *sujeto* experimentaba el sentimiento de encontrar una *naturaleza* mágicamente acogedora. Con lo sublime cesa esta relación. Ahora, el objeto «no presenta en la percepción la más mínima finalidad para la determinación de su forma, –y, no obstante, su representación, aplicada a una finalidad que descansa *a priori* en el sujeto, puede despertar el sentimiento de ésta, fundar un juicio estético que se refiera a un principio *a priori* (cierto que solamente subjetivo), pero no, como el primero, a una finalidad de la naturaleza con respecto al sujeto» (*Erste Einl.*, XX, 249-250). Si llamamos *sentido* (*Sinn*) a la sensibilidad en la medida en que está referida a un objeto y *sentimiento* (*Gefühl*) al efecto de una representación (*sensible o intelectual*) en nosotros[24], lo sublime marca el

hombres en general (*reverentia adversus hominem*) o el de actuar en consecuencia hacia ellos, constituye el deber general e incondicionado hacia los Otros y puede ser exigido en consideración de cada uno, como el respeto que les es debido originariamente» (*Tugendl.*, VI, 467-8). El hombre es «profano» (*unheilig*), pero «sujeto de la ley moral que es santa (*heilig*)» (*KpV*, V, 87).

[24] *M. Sitten*, VI, 211-212.

momento crucial en que el sentimiento ya no es suscitado más que indirectamente por una representación sensible; la complicidad que parecía mantener la *Analítica de lo bello* entre el juicio «estético» y su motivación sensible (o sensorial) queda manifiestamente rota. Kant insiste en ello, cuando se justifica por haber situado lo sublime entre los juicios *estéticos*: el juicio sobre lo sublime figura, es cierto, en la estética del juicio reflexionante, pero sólo «porque expresa, también él, una finalidad subjetiva, que no descansa en un concepto de objeto» (XX, 250). Como la Reflexión ya no evoca lo percibido más que para medir su insignificancia, se desprende por fin de su soporte *estético propiamente hablando*, –y se hace manifiesto, incluso para quien no hubiese leído las advertencias de la *Primera introducción*, el sentido inédito (e incluso forzado) de la palabra «estética» en la *Crítica*; se hace evidente que el «*Erscheinung*» de que se trataba en la *Exposición de lo bello* no designaba lo sensible en cuanto tal, arbitrariamente purificado de su empiricidad y de su carácter «patológico». Poner entre paréntesis la objetividad que inauguraba la *Analítica de lo bello* no desemboca en la celebración de un reino de la apariencia en estado salvaje, que sería más profundamente «verdadero» que la objetividad, sino en un cuestionamiento de la «representación» en general, a todos los niveles.

Si, por un último efecto de subrepción, en lo sublime sigue siendo necesaria la presencia del objeto, es como polo de repulsión. Ya no me concierne nada de lo que me represento o considero representable, –y la imposibilidad de ver en totalidad ya no se siente como fracaso. El sujeto de gusto era aún un espectador. Todavía le plantaba cara una «naturaleza bella», si no una objetividad. El mundo inteligible le resultaba inaccesible, pero esta limitación todavía estaba dada como limitación de su *representación*. Por el contrario, el sentimiento de lo sublime sólo tiene sentido porque hay un no-representable de derecho y porque el infinito en modo alguno es de la incumbencia de la representación.

Los clásicos habían usado abusivamente, por tanto, el lenguaje de lo visible: concebir el infinito, como Descartes, «en verdad positivamente, pero no en toda su extensión«, todavía era imaginarlo; –incomprensible para quien intenta abrazarlo por entero, pero cognoscible «cuando consideramos atentamente cada una de sus perfecciones». «Cuando sólo miramos (el mar) de lejos», leemos en las *Primeras respuestas*, «no lo vemos más que de modo confuso, como también imaginamos sólo confusamente un quiliógono, cuando tratamos de imaginar todos sus lados juntos; pero cuando nuestra vista se detiene en una sola parte del mar, esta visión puede entonces ser muy clara y distinta...». ¿No indica la metáfora más bien lo contrario de lo que quiere sugerir? Definir el conocimiento que tengo de Dios por medio de una interrupción de mi visión del infinito es reconocer, ante todo, que el conocimiento es una comprensión limitada. Ahora bien, no detallamos el infinito yuxtaponiendo las intuiciones claras y distintas: el supuesto instrumento de conocimiento contradiría en ese caso la naturaleza de lo que hay que conocer. Entonces, ¿para qué hablar de «apercibir» (*aussehen*) o de «mirar» (*erblic-*

ken)? El infinito no nos está *presente* de ninguna manera; la eternidad –de felicidad o de condenación– que se extiende «hasta perderse de vista» (*unabsehliche*) es una imagen que no podría fundar ningún dogma (*Religion*, VI, 69). La mentira de la intuición intelectual, así como las ilusiones del entusiasmo, nacen del abuso de la palabra «representación». Es cierto que «lo que podemos demostrar plenamente vale para nosotros con tanta certeza como aquello de lo que nos aseguramos por nuestros propios ojos (*wovon wir uns durch Augenschein versichern*) » (*KpV*, V, 147); pero, ¿por qué hacer de este anclaje en lo visible el único modelo de la certeza?

2. El sentimiento de respeto, esbozado en lo sublime, no surge sino en el lugar de la representación, que ha quedado vacío. El respeto solamente puede ser designado como efecto de la Ley en nosotros porque aparecía como estado neutro, displacer atrayente: «Algo que no se considera ni como objeto de inclinación, ni como objeto de temor, aunque guarde analogía con ambos a la vez» (*Grundl.*, IV, 401). Puesto que no es imaginable, la Ley no promete, así como tampoco amenaza... Para que esta «no-cosa» pueda adivinarse a través de su misma ausencia, es necesario, por tanto, que –condición previa– haya desaparecido cualquier «objeto» que pudiese suscitar «con certeza» (*mit Sicherheit*) la esperanza o el temor, –que, en la «apatía», la representación haya quedado fuera de juego; «por el contrario, la afección, incluso si es suscitada por la *representación* del bien, es una apariencia brillante y efímera que nos deja debilitados» (*Tugendl.*, VI, 409). La voluntad inmediatamente determinable por la sola Ley es, en primer lugar, la voluntad que ha perdido de vista todo objeto y que no corre, por tanto, el riesgo de confundir el bien moral con el *objeto* de una inclinación. A la afirmación del § 23: «aquí el espíritu se ve incitado a abandonar la sensibilidad», hace eco esta otra de la *razón práctica*: la *Crítica* «no se preocupa» (*sich bekümmert nicht*) (V, 45) de que la voluntad pura consiga investirse o no de objetividad. No se ha señalado suficientemente que el formalismo se inscribía en esta «despreocupación» primordial y que sólo obtenía su sentido pleno una vez consumada la renuncia al reino de la representación. Si no fuese así, lo sublime tan sólo sería la toma de conciencia desencantada de mi finitud *humana*, y la moral sería solamente un mal menor: lo que nos queda, por lo menos, después de que se nos haya prohibido el saber del infinito; no quedaría suprimida la nostalgia de una ética teológica. Ahora bien, el ascenso a lo sublime confirma, por el contrario, el diagnóstico de la *Dialéctica trascendental*: la teología nació de un contrasentido respecto del modo de «presentación» del infinito. Lejos de que la moral sea consecuencia de un fracaso, la teología resultaba de un malentendido.

VIII La decadencia de lo imaginario; el momento de lo Sublime en Kant y en Hegel

Así, la filosofía práctica se abre camino a través de «la estética del juicio reflexionante» y entrevemos el tránsito de lo teórico a lo práctico que la facultad de Juzgar tiene por cometido asegurar. Sigue siendo cierto que únicamente el gusto es capaz de atestiguar la presencia de una facultad de Juzgar en estado puro: desde este punto de vista, como sabemos, la *Analítica de lo bello* constituye el núcleo de la *Crítica*. Pero sucede algo distinto «si tratamos la crítica del gusto desde un punto de vista trascendental: por el hecho de llenar una falla en el sistema de nuestras facultades de conocimiento, abre una perspectiva sorprendente y, en mi opinión, rica en promesas respecto de un sistema completo de todas las facultades del espíritu, en la medida en que éstas, en su determinación, *no se refieren solamente a lo sensible, sino a lo suprasensible*, sin que resulten desplazadas, no obstante, las restricciones que una crítica sin indulgencia le ha impuesto a su último uso»[25]. Por primera vez en el curso de la obra, el sentimiento de lo sublime hace manifiesta la referencia a lo suprasensible; da ejemplo de un «empleo posible de las intuiciones sensibles para hacernos sentir en nosotros mismos una finalidad por entero independiente de la naturaleza»[26]. Concepto sin duda menos importante *estéticamente* que el de lo bello, lo sublime nos desvela mejor nuestra «destinación». Sin el juicio de gusto, sería imposible poner en evidencia el juicio reflexionante, pero, sin lo sublime, no sospecharíamos que una «estética» –por modificado que haya sido el sentido de la palabra, como señala la *Primera introducción*– posee la clave de lo suprasensible. La palabra «estética» no evoca tanto la presencia de lo sensible, sino que demarca más bien, por oposición a los juicios lógicos, una nueva clase de juicios a los que les es propio «referir intuiciones sensibles a una idea de la naturaleza, cuya legalidad no podría comprenderse sin su referencia a un sustrato suprasensible» (XX, 247). Pero en la *Exposición del juicio de gusto* nada hace presentir este sustrato, nada anuncia en ella este «*Übergang*» en forma de trasgresión violenta que despoja a lo sensible de todo prestigio y a la imaginación de su privilegio. Hay que distinguir aquí, pues, la descripción de la facultad de Juzgar de la estrategia de la obra: si el gusto revela la presencia de una facultad de Juzgar, lo sublime indica su destinación. «Lo bello debe complacer sin interés. Lo sublime debe complacer inmediatamente por su resistencia al interés de los sentidos» (V, 267). A partir de aquí, la determinación de lo suprasensible se convierte, pues, en el hilo conductor de la obra. ¿Cómo se puede atestiguar lo suprasensible sin que sea representado, cómo puede ser determinado sin que sea imaginado? La segunda parte de la *Crítica* tendrá por objeto descubrir este enigma: la *Crítica* teleológica –secundaria seguramente cuando no se trataba de circunscribir la facultad de Juzgar– se vuelve entonces esencial con respecto a la economía del conjunto. Si el autor, en el § 23, presenta lo sublime como un mero «apéndice» a la

[25] *Erste Einl.*, XX, 244.
[26] *Ibid.*, XX, 250.

Analítica de lo bello, es porque habla desde la perspectiva de una *Crítica del gusto*. Pues, sin lo sublime, la *Crítica del Juicio* correría todavía el riesgo de pasar por *una estética* (si no en el sentido que Kant condenaba, al menos en el sentido moderno de teoría de las formas); pero lo sublime es testigo de que la «estética» encierra también el momento en que la representación queda anulada. El placer puro todavía podía ser interpretado –a pesar de las advertencias del autor– como un sentimiento *humano*, pero el contra-placer de lo sublime ya no puede serle imputado a un sujeto que representa. Todo cambia, pues, si, en lugar de incorporar lo sublime a la estética (en sentido propio), donde tan sólo ocupa un lugar menor e incluso artificialmente dispuesto, investigamos la significación suprasensible de los juicios «estéticos». Nueva etapa en la determinación de lo suprasensible, lo sublime permite entonces un nuevo análisis de lo bello. Si no hay «objetos sublimes»[27], ¿no es signo –aunque podamos hablar con todo derecho (*ganz richtig*) de objetos bellos– de que la objetividad y la limitación propias de la representación no eran los caracteres esenciales de lo bello? Ésta es la lectura que sugiere Schelling, cuando cree que concilia –contra Kant– lo bello y lo sublime. Uno y otro se penetran mutuamente y no hay obra bella que no tenga un aspecto sublime. En el arte sublime, la ausencia de limitación (*Begrenzungslosigkeit*) se convierte ella misma en forma, «como en esas estatuas de Júpiter en que únicamente queda la limitación necesaria de ser una imagen en general, pues, por lo demás, ha sido suprimida toda limitación: no es ni joven ni viejo»[28]. En cambio, toda obra bella incluye este momento en que la forma se reduce a no ser más que signo de su irrealidad. «Debemos reconocer que aquí (en la estatua griega) hay algo presente que está por encima (*erhaben*) de toda realidad, aunque haya sido producido realmente por el arte en esta sublimidad (*Erhabenheit*)»[29]. En el límite, la idealización de las formas se confunde con su refutación. Ahora bien, Kant, aunque ya no admite arte sublime, como tampoco naturaleza sublime, describe esta figura de la imaginación «ilimitada», etapa intermedia entre el juego de las formas y lo serio de la moralidad: se abre un espacio ante esta imaginación que se ha despojado de las imágenes en que amenaza con «crecer hasta el entusiasmo»: «Sería necesario más bien moderar el ímpetu de una imaginación sin límites, cuando los sentidos ya no ven nada ante sí y, sin embargo, subsiste la idea de la moralidad, que resulta tan imposible desconocer como borrar»[30]. En la confluencia de lo sensible y la Ley, lo sublime permite comprender así que la «estética» pueda culminar en la disolución de las formas. O aún: que la belleza encuentre su sentido más alto en una crítica de lo sensible que en absoluto anuncia un desvelamiento de lo invisible. Las «for-

---

[27] *KU*, V, 245. Cf. V, 264.
[28] Schelling, *Ph. der Kunst*, p. 113.
[29] *Ibid.*, p. 165.
[30] *KU*, V, 274. «En lo que concierne a la cultura de la imaginación, hay que señalar que los niños tienen una imaginación de una fuerza poco común; por tanto, en absoluto hay necesidad de excitarla y ampliarla más por medio de cuentos. Más bien debe ser refrenada y sometida a reglas, aunque tampoco debamos dejarla enteramente desocupada» (*Pädagogik*, IX, 476 [trad. esp. *Pedagogía*, Madrid, Akal, 1983]).

mas bellas» sólo eran un juego, pero un juego en el vacío: más allá de las imágenes, la imaginación no desembocará en ninguna contemplación. No hay iniciación a la Ley, y por eso la belleza no es un saber exotérico.

También por eso lo sublime kantiano está lejos de ser, como querrá Hegel, un episodio en la historia de la cultura, que pronto pasará. Si es *la verdad de la imaginación*, esta «verdad» no significa acceso a una instancia más alta, que la instancia inferior dejaba adivinar. En lo sublime, la imaginación se niega, pero no se transfigura: no hay metamorfosis de lo bello, y la historia de lo imaginario se acaba en este encuentro silencioso con la Ley. El juicio de Hegel es muy distinto. Para él, la religión de lo sublime sólo tiene el mérito de liberar al hombre del fetichismo: en una naturaleza que se ha vuelto profana de arriba abajo, es imposible adorar a Dios bajo la forma de una vaca o de un signo[31]; así, para los hebreos, «un ídolo tan sólo era madera y piedra». Pero esta negativa a caricaturizar lo divino paga el tributo de la renuncia a *dejarlo aparecer*. Lo sublime es *ante todo* inapropiado para expresar lo infinito: también la religión judaica precede, en la exposición de la *Philosophie der Religion*, a la religión griega, –y la *Estética* relega el arte de lo sublime del lado de la barbarie prehelénica. Ciertamente, la *Erscheinung* griega todavía pertenece al ciclo de la finitud: el Espíritu, presente en un elemento que le sigue siendo extraño, no es comprendido aún como lo *Apareciente*. Pero esta «representación» necesariamente imperfecta da mayor testimonio de madurez que el fracaso «representativo» de lo sublime; indica un paso más en la explicitación del Espíritu. Es necesario que lo divino aparezca *en otra cosa* para que esta «*Erscheinung*», al quedar abolida, deje paso a la «*Offenbarung*», «manifestación para sí del Espíritu»[32]. Ahora bien, por este camino, lo sublime es más un bloqueo que una anticipación. Confesando su impotencia para conciliar, incluso en la piedra y la madera, lo divino con lo sensible, el hombre de lo sublime se acomoda en su finitud y termina por bastarse con ser conciencia desgraciada. Para que comience la historia del Espíritu, no es suficiente con que la piedra deje de ser ídolo; todavía hace falta que se convierta en estatua. Por eso el templo griego será la verdad del tabernáculo judío. A este precio, la «representación» estética se integra en una historia. Pero podemos preguntarnos si el arte no paga esta inteligibilidad con su autonomía: la «representación bella» es, para Hegel, «representación de», –y tan sólo es celebrada en la medida en que, en ella, se anticipa la verdad que acabará por hacerla útil. Adviértase, por el contrario, que en lo sublime kan-

[31] Hegel, *Ph. der Religion*, II, pp. 59-60 (Glockner).

[32] *Ibid.*, p. 210, cf. pp. 197-8: «Llamamos revelación a este juicio de la forma infinita que consiste en determinarse, en ser para otro, este acto de manifestarse como perteneciendo a la esencia del Espíritu mismo. Un Espíritu que no es manifiesto (*offenbar*) no es Espíritu. Cuando decimos que Dios ha creado el mundo, nos expresamos como si se tratase de un acto acontecido una vez, que ya no se repite: como una determinación que puede ser o no ser, Dios habría podido revelarse, o no; lo que tenemos aquí es una determinación arbitrariamente contingente, que no pertenece al Concepto de Dios. Pero Dios es esencialmente, en tanto que Espíritu, este acto de revelarse (*dieses sich offenbaren*)... ». Sobre la religión de la belleza como aproximación a la «*Offenbarung*», cf. pp. 119-125.

tiano la imaginación no abdica en favor de la razón y que su papel no cesa al borrarse las imágenes. Al menos, la ilimitación kantiana de la imaginación deja el lugar libre para un arte no *representativo*, en las dos acepciones de la palabra (a la vez no figurativo y no simbólico), al que la *Estética* de Hegel no es capaz de dar sentido.

Capítulo XVI

La teleología reencontrada

¿Qué particular privilegio tiene esta pequeña parte del cerebro a la que llamamos pensamiento, para que hagamos así de él el modelo del universo entero?
Hume, *Diálogos*, Segunda parte.

I Cómo conciliar el determinismo con el recurso a la finalidad natural, concepto problemático

El análisis del juicio de gusto, recuerda Kant en el § 58, sustrajo la belleza al dominio de las causas finales. Es inútil imaginar aquí fines: incluso si la naturaleza produce formas que «parecen hechas, por así decir, para el uso estético de nuestra facultad de juzgar», no cabe suponer «que ésta tenga necesidad, para ello, de algo más que su mecanismo, simplemente en tanto que naturaleza». Más aún, la suposición de una causalidad intencional arruinaría el juicio reflexionante estético: si tuviese la sensación de que hay demiurgia –natural o humana–, mi placer perdería su pureza; las finalidades que concebiría serían otras tantas trabas para el libre ejercicio de la imaginación. El sentimiento de lo bello excluye, pues, cualquier idea de puesta en escena. Al igual que el genio, la naturaleza no piensa en su público: es esencial que ante un paisaje me sienta en presencia de un azar vegetal y no como ante un espectáculo. La *Crítica del Juicio estético* nos lega, por tanto, esta doble certeza: 1º la propiedad que tiene la naturaleza de hacernos experimentar la belleza no podría ser un fin natural (*kann nicht Naturzweck sein*); 2º la negación de las causas finales (*Idealism der Zweckmässigkeit*) es la única «presuposición» de que tiene necesidad la Crítica para dar cuenta del juicio de gusto. Esto significa que, restringida al juicio de gusto, la crítica regularía de la manera más brutal el destino de la teleología y merecería plenamente el elogio que le tributará Goethe: tuvo «el infinito mérito» de liberarnos de las «absurdas causas finales»[1].

[1] Goethe, Carta a Zelten, 29 de enero de 1830.

Ahora bien, la Crítica teleológica –en la que, precisamente, pensaba Goethe– nos fuerza a matizar esta opinión. No porque se centre en la noción de «*Naturzweck*», sino porque muchas de sus tesis parecen oponerse, a primera vista, a las últimas páginas del *Juicio estético*. Tenemos al menos dos indicios de esta inversión: 1º «el idealismo de la finalidad», lejos de seguir siendo una «presuposición» de la *Crítica*, es criticado ahora como una doctrina dogmática (§ 73); 2º es lícito *además* considerar la belleza como «finalidad objetiva de la naturaleza en su totalidad, como sistema del que el hombre es miembro», y la contemplación estética será descrita entonces «como si la naturaleza hubiese dispuesto y preparado su espléndido escenario (*Bühne*) precisamente con esta intención» (§ 67, V, 380). – Signo de que el problema teleológico se plantea de otro modo cuando pasamos del examen de la finalidad subjetiva (observada en la armonía de nuestras facultades) a la finalidad objetiva (que encontramos en ciertos objetos naturales), cuando el sujeto reflexionante deja paso al hombre en tanto que «*Weltwesen*» y ser de necesidades; y signo también de que entonces no podríamos contentarnos con desterrar pura y simplemente «las absurdas causas finales».

Hemos visto que el juicio teleológico (representación de un organismo como «fin-natural») no era esencial para una Crítica de la facultad de Juzgar: necesario, sin duda, para su presentación completa, no contribuye en absoluto a evidenciar el principio trascendental inédito que desveló el juicio estético. Juicio reflexionante, es cierto, pues no determina ningún objeto; sin embargo, es todavía menos representativo de la facultad de Juzgar que el juicio sobre lo sublime, pues la máxima que lo guía (la causalidad según fines) es importada de otra parte e «*impuesta por la razón*»[2]. Entonces, la facultad de Juzgar cambia de eje y la Crítica de tema: en lugar de determinar la autonomía de la «*Urteilskraft*» y localizar el principio propio de ésta, examina, *a propósito de una de sus figuras*, en qué medida la razón tiene derecho a articular el «modo de representación» (*Vorstellungsart*) de ciertos objetos.

A primera vista, el recurso necesario del Juicio a un concepto de la razón no plantea ninguna dificultad particular. Por otra parte, con ello no hay nada nuevo en el sistema de la crítica. Sabemos, desde la *Dialéctica trascendental*, que «la fisiología de los médicos» admite «de modo muy audaz, y a la vez con el asentimiento de todas las personas razonables..., este principio proporcionado simplemente por la razón pura, según el cual en el animal todo tiene su utilidad y su buen fin» (B 453), –principio perfectamente lícito, en la medida en que sigue siendo regulativo. Kant se sirve del mismo lenguaje en los §§ 64-65 de la *KU*, cuando se preocupa de animar al «físico» respecto del alcance exacto del concepto de «fin natural». Éste (*Naturzweck*) no tiene nada que ver con un fin intencional que nos hubiésemos permitido atribuirle a la naturaleza; en absoluto se trata de reintroducir un «principio particular de causalidad» y Kant, al igual que en 1763, juzga «inadmisible» la apelación a un «orden divino inmediato»[3]. La finalidad sigue siendo, más que nunca, un

[2] *K.U.*, § 75, V, 398. Cf. *Erste Einl.*, XX, 251, *Preissch.*, XX, 294.

[3] Así, en el escrito de 1785 sobre *Los volcanes en la luna*: «Considero inadmisible que, en pre-

«*Standpunkt*», una figura retórica: no hacemos más que designar «una especie de la causalidad de la naturaleza según una analogía con la nuestra en el uso técnico de la razón» (§ 60, V, 383).

Sin embargo, que nadie se equivoque: se ha dado un paso más con respecto a la *Dialéctica trascendental*. En verdad, allí la Idea regulativa tan sólo tenía «la utilidad subjetiva de una máxima»: tenía como función aproximar conocimientos discordantes, encarrilar una investigación, pero jamás era invocada necesariamente *por la simple presencia de ciertos objetos*. Aquí, lo que requiere el uso de un concepto extraído de la razón ya no es la práctica del naturalista, sino *la percepción del objeto-organismo*. Más que una licencia del lenguaje, la hipótesis de la producción final se ha convertido en un código indispensable de desciframiento. Se trata ahora de la *imposibilidad* en que se encuentra el naturalista de renunciar al principio «nada existe en vano» (§ 66, V, 376), y no ya de la utilidad que obtiene de él. *Del mismo modo que* la experiencia en general se hundiría si no admitiésemos que «*non datur casus*», *así* el objeto de estudio del naturalista perdería su sentido propio si no fuese referido analógicamente al esquema de la causalidad racional. La finalidad no recobra por ello un rostro dogmático y el naturalista sigue siendo un «*Wissenschaftler*», –pero aquélla se convierte en una presuposición inevitable. Y comprendemos mejor la importancia de la distinción que establece la *Logik* entre nuestros prejuicios (o juicios provisionales) y los conocimientos falsos que se injertan en ellos por *irreflexión*. El error no procede tanto de un juicio cuya verdad no hemos *examinado*, cuanto de un prejuicio sobre el que no hemos *reflexionado* (principio subjetivo que tomamos por objetivo)[4]; un concepto no es erróneo porque sea injustificable (y lo «probable» tiene derecho de ciudadanía en la epistemología kantiana), pero acaba siempre por serlo si sigue siendo una presuposición inconsciente de sus límites. Desde este punto de vista, la Crítica teleológica es una rehabilitación anti-cartesiana del «prejuicio», a condición de que sea considerado como plantilla de lectura, cuya necesidad «subjetiva» no garantiza la verdad, –diríamos hoy, con menos precauciones, «significación» o «esencia material». – En tal caso, es como si aceptásemos las premisas de la tesis «bien pensante» de Cleante, en los *Diálogos* de Hume, sin llegar a la conclusión que extrae de ella: «Considerad el ojo, disecadlo; y decidme, según vuestro propio sentimiento, si no os penetra *inmediatamente, con una fuerza parecida a la de la sensación*, la idea de

---

sencia de un hecho natural que presenta semejanza con fenómenos cuya causa al menos podemos suponer según leyes conocidas en otra parte –por ejemplo el calor del sol–, se continúe apelando de forma desesperada a la disposición divina inmediata como principio de explicación» (VIII, 76).

[4] Sobre el carácter indispensable del «juicio provisional», cf. *Logik*, IX, 74: «Cuando meditamos sobre un objeto, debemos haber juzgado siempre ya previamente y, por así decir, presentir el conocimiento que nos aportará la meditación... Los prejuicios son, a veces, verdaderos juicios provisionales, pero no deben valer como principios o como juicios determinantes... Perfectamente podemos admitir conocimientos (proposiciones inmediatamente ciertas) sin examinarlos, es decir, sin probar las condiciones de su verdad, pero no podemos juzgar sobre ellos sin reflexionar, esto es, sin comparar un conocimiento con la facultad de conocer en que tiene su origen» (*ibid*, 76).

un autor de esta distribución. La conclusión más inmediata es seguramente en favor de un propósito»[5].

No obstante, basta con hacer de este prejuicio una máxima «no sólo permitida, sino inevitable» (§ 68, V, 382), para que resurja una dificultad que podíamos creer superada: ¿cómo conciliar el «determinismo»[6] con «el orden artístico», incluso ficticio? Desde el momento en que la finalidad es más que una hipótesis de trabajo y se halla inscrita en mi juicio sobre la cosa, si no en la cosa misma, ya no tenemos derecho a conjugarla con la explicación por medio de causas eficientes: la misma cosa no podría ser al mismo tiempo *conocida* como objeto físico y «*juzgada*» como producto técnico. Además, cada uno de estos principios es totalitario: debemos considerar el organismo «*entero* (*ganz*) según este principio y no hay ninguna razón para admitir que la forma de algo semejante dependa aún en parte del otro principio» (§ 66, V, 377). Sería demasiado fácil pretender que el organismo, en tanto que totalidad estructurada (incluso en Idea), no se halla en el mismo nivel que el organismo en tanto que cuerpo material: como señala Lehmann, «no sirve de nada decir que no se trata de la misma naturaleza en ambos casos, pues precisamente aquí se encuentran el problema y la dificultad: que dos conceptos de naturaleza sean necesarios para la reflexión sobre el mismo estado de cosas»[7]. Por «regulativa» que sea, la máxima finalista no deja de proponer al respecto una lectura incompatible con los principios de la posibilidad de la experiencia, y ambas aproximaciones, si fuesen consideradas como principios objetivos, se contradirían: «1º toda producción de cosas materiales es posible por meras leyes mecánicas... 2º alguna producción no es posible por meras leyes mecánicas» (§ 70, V, 387). Ciertamente, estas dos máximas, contradictorias en tanto que principios objetivos, no se excluyen si se las imputamos al juicio reflexionante. Tan sólo trazan dos líneas de investigación complementarias, sin remitir a dos cosmologías diferentes. ¿Por qué habría de hacer el naturalista de esta complementariedad contradicción? ¿Por qué debería el «físico» preguntarse si, «en el fondo de las cosas», «en el fondo de la naturaleza» (§§ 66 y 67), la causalidad analógica es signo de una causalidad efectiva? En este nivel, la dificultad parece artificial y la Antinomia aparente. «Para atenerse rigurosamente a sus límites, la física hace completa abstracción de la cuestión de saber si los fines naturales son intencionales o no: sería inmiscuirse en una tarea que le resulta extraña» (§ 68, V, 382). Pero, si el físico puede «suponer fácilmente» que las dos máximas son susceptibles de yuxtaponerse, al filósofo le resulta más difícil «afirmarlo con certeza y demostrarlo»: mientras no haya mostrado por qué esto es así y qué razón positiva nos impide suponer una causalidad demiúrgica efectiva, se evitará la Antinomia en lugar de resolverla. Si se la considera seriamente, por tanto, nos obliga a practicar una contraprueba de la

[5] Hume, *Dialogues*, Tercera parte, p. 71 (Pauvert).
[6] Adviértase que la palabra es empleada por Kant como equivalente de espinosismo: «Bajo el nombre de determinismo, el autor se esfuerza por presentar el sistema de la necesidad integral de todas las acciones humanas como el único válido...» (*Recension de l'Eleuthériologie d'Ulrich*, VIII, 455).
[7] Gerhard Lehmann, *Kant und der Evolutionismus*, Kant Studien (Band 53, Heft 4), p. 409.

limitación del saber a la posibilidad de la experiencia y a plantear la pregunta (del todo superflua desde el punto de vista de los *Principios del entendimiento*): ¿cabe postular, bajo la causalidad final ficticia de que se sirve el naturalista, una causalidad final en el corazón de las cosas? ¿Sí o no? Parece entonces (comienzo del § 72) que los resultados de la *Analítica* son justiciables desde un reexamen y que la *Crítica* acepta situarse en el terreno de la especulación para formular en él uno de esos problemas que había reconocido insolubles. Aquí hay un enigma. ¿Agrava Kant por gusto la Antinomia? Y, ¿qué valor tiene un escrúpulo que amenaza con perdernos en la «hiperfísica»?

Permítasenos, solicita todavía Kant en la misma página (p. 390), «dejar de lado (*aussetzen*) al menos por un tiempo la investigación de la naturaleza» y abandonar el uso estrictamente científico del concepto de fin natural, «para poner en claro a dónde nos lleva esta rareza en la ciencia de la naturaleza (*worauf jener Fremdling...führe*): el concepto de fin natural». Esta frase se aclara en una página, más explícita, del *Preisschrift*: una vez que hemos constatado el error de los metafísicos, que pretendían encontrar lo incondicionado *en la naturaleza*, ¿cómo pasar de este resultado solamente negativo a la determinación del verdadero dominio de la metafísica –y Kant supone que debe tener uno–? El fracaso de «todo lo que hasta el presente hemos llamado metafísica» no nos da derecho por sí mismo a llevar a cabo una «superación» (*Überschritt*) de la naturaleza (el § 72 habla de «*über die Natur hinauslangen*»). «Como no hay conocimiento teorético-dogmático de lo suprasensible (*noumenorum non datur scientia*), una superación práctico-dogmática de la metafísica parece contradictoria, y parece que este tercer estadio de la misma se ha vuelto imposible...» (*Preissch.*, XX, 293-4). Por tanto, la promesa de un «nuevo nacimiento de la metafísica» que se hacía en los *Prolegómenos*, ¿era tan sólo una fanfarronada? Esto es lo que está en juego. Y en este punto el concepto de «fin natural» permite entrever una salida. El texto del *Preisschrift* prosigue: «Se da el caso de que, entre los conceptos que pertenecen al conocimiento de la naturaza, se encuentra uno de una complexión particular: no nos hace comprensible lo que hay en el objeto, sino simplemente (lo que hay en él) porque nosotros lo ponemos allí. Concepto que, propiamente hablando, no forma parte, sin duda, del conocimiento del objeto, pero que, sin embargo, es un medio o un principio de conocimiento dado por la razón, – concepto del conocimiento teorético, pero en la medida en que éste no es dogmático. Se trata del concepto de una finalidad natural, que puede ser también un objeto de la experiencia, y por tanto un concepto inmanente, no trascendente (tal como el de la estructura de los ojos y de los oídos)...». Lugar de transición entre el conocimiento del entendimiento y el no-saber, a medio camino entre la causalidad mecánica, con la que debe contar, y la causalidad racional, cuya hipótesis no puede dispensarse de plantear; así aparece la *comprensión* del organismo. Y suponemos entonces que, si en la obra el Juicio teleológico ocupa un lugar igual al que ocupa el Juicio estético, no es únicamente por una razón de «completitud arquitectónica»: su análisis permitirá aclarar mejor el concepto de lo suprasensible, que en la primera parte sólo se

presentó por el lado subjetivo: «el punto de unificación de todas nuestras facultades *a priori*» (V, 341); «un principio *a priori subjetivo* y, no obstante, universal» (V, 344). Hasta aquí, lo suprasensible tan sólo era el punto de vista (*Rücksicht*) sin el cual no podíamos salvar «la pretensión de validez universal del juicio de gusto» (V, 340), o gracias al cual el amante de lo sublime no pasaba por un extravagante. Si estamos ahora en la obligación de reintroducir este concepto indeterminado con ocasión de una investigación física, ya no aparecerá como una escapatoria, y aumentan las razones para darlo por bueno. Además, su contorno se precisa: puesto que salva al sujeto de gusto de la acusación de egoísmo estético y al sabio de la acusación de antropomorfismo, es la instancia inhumana que le da su valor de universalidad, si no de objetividad, a juicios en apariencia «demasiado humanos», –la garantía de que podemos hablar de modo justo sin decir verdadero y de que la suerte de la expresión o de la interpretación es más que un azar. Lo suprasensible es a la vez la ausencia de Dios y la justificación de las retóricas.

II El caso del juicio teleológico

En el caso del juicio teleológico, ¿cómo se impone su idea? La lectura de la antinomia teleológica será, esta vez, más explícita que la página del *Preisschrift* que acabamos de citar. Sigamos su curso respetando las etapas: 1º no es imposible yuxtaponer las dos máximas (§§ 72 a 75); 2º es necesario yuxtaponerlas (§§ 76 a 78).

1. ¿Existe una especie particular de causalidad? ¿Sí o no? La máxima reflexionante –«indiscutida (*unbestrittene*)... en el simple plano de la investigación de la naturaleza»– le da a los metafísicos la posibilidad de sostener una tesis u otra: causalidad final tan sólo *kath'ánthropos* o causalidad final *kath'alétheian*. Allí (Tesis de la antinomia), la finalidad se declara ilusoria y es reabsorbida en el mecanismo; se admitirá como mucho que el fondo de la naturaleza está «tan profundamente escondido» que debemos recurrir, a falta de algo mejor, a la Idea de una causalidad racional[8]. Aquí (Antítesis), se profesa que la existencia de los fines naturales atestigua la presencia de una causalidad intencional. – Estas doctrinas son igualmente incompatibles, tanto una como otra, con una solución crítica. La una no da cuenta de los hechos: ¿cómo explicar a partir de la unidad ontológica de Spinoza la apariencia de una vinculación final, si no es por la ignorancia y el descuido de los hombres? La otra da cuenta de los hechos, pero con ayuda de una teoría no fundada: debería probar antes –como le objetaba Hume a sus adversarios de los *Diálogos*– que la materia abandonada a sí misma es incapaz de engendrar la unidad final. Así, por un lado, se escamotea un aspecto del fenómeno y se contraviene la segunda condición exigida para la validez de una hipótesis[9]: «que

[8] Se advertirá que esta tesis, presentada por Kant como una variante atenuada del espinosismo, es una interpretación superficial de la *Crítica* bastante corriente.
[9] «Quienes, para introducir una posibilidad nueva, creen haber hecho bastante desafiándo-

sea suficiente para determinar *a priori* las consecuencias dadas» (B 504). Por otro lado, uno queda dispensado de criticar otras explicaciones igualmente plausibles, –y, además, se contraviene la primera condición requerida para una hipótesis: «no servirse de otros principios de explicación aparte de los que dependen de las cosas dadas» (B 503-504). Las aserciones por las que se pretende decidir sobre el valor de la máxima reflexionante son, pues, insostenibles, no porque apelen a lo suprasensible, sino porque proporcionan sin escrúpulos un pseudo-conocimiento teórico al respecto. Spinoza tenía razón sin duda al no ver en el Dios de la teología más que un «asilo de la ignorancia», pero él mismo nos presentaba «algo suprasensible» hasta cuya altura es difícil seguirle.

En realidad, ni siquiera tenemos derecho a plantear la pregunta (*«es kann auch nicht einmal darnach gefragt»*, § 74, V, 396) por el valor en sí de la máxima reflexionante, pues encierra ya el error común a ambos dogmatismos. Presupone que el concepto de «fin natural» *tiene* realidad objetiva o *no la tiene*, y que no hay tercera vía (§ 75, V, 400). Esto supone desconocer que hay conceptos no contradictorios e incluso indispensables –tal como el de noúmeno[10]– cuya validez objetiva no se puede decidir. Ahora bien, el fin natural pertenece al número de estos conceptos. Para convencerse de ello basta con demostrar el mecanismo del error en que cae el dogmatismo.

Este error es doble. En primer lugar, parece que la noción de «fin natural» sólo es admisible a condición de que sea un predicado objetivo; fiándonos de esta opinión, nos creemos obligados a una elección que podríamos rechazar legítimamente, pues, cuando el predicado o su contrario no son determinables con respecto al sujeto (*Rx* 4944, 4945), la pregunta queda vacía de sentido (¿el círculo es mortal o inmortal?). Pero esta ilusión procede de otra, comparable con la de las antinomias dinámicas: a falta de distinguir entre fenómenos y cosas en sí, creemos que podemos decidir sobre la existencia o la no existencia de un contenido (la libertad, la finalidad...), sin preguntarnos previamente por su «*tópos*» (mundo sensible o suprasensible). Esta negligencia está en el origen del error dogmático. Si el metafísico analizase mejor la idea de «fin natural», se daría cuenta de que *incluye* el concepto de una cosa sometida a la «ciega» necesidad natural[11] y «*al mismo tiempo, no obstante,* (*doch zugleich*)» la relación de *la forma de esta cosa* con «algo que no es la naturaleza empíricamente cognoscible» (§ 74). Si el organismo es un hecho ambiguo, la presencia de la *unidad orgánica* requiere otro fundamento o, en todo caso, remite en una dirección distinta del conocimiento experimental del *objeto orgánico*. Los biólogos alemanes hallaron esta distinción

nos a que mostremos una contradicción en sus presupuestos... pueden ser puestos en un gran apuro por otras posibilidades que no son más audaces» (B 272).

[10] «El concepto de un noúmeno no es en absoluto contradictorio, pues no podemos afirmar de la sensibilidad que sea el único modo posible de intuición. Además, este concepto es necesario para que la intuición sensible no se extienda hasta las cosas en sí...» (B 211).

[11] «Ciega» es aquí sinónimo de «sin fundamento» (*ohne Grund*): «La necesidad sin ningún fundamento en el mundo es la necesidad ciega. La contingencia, en el mundo, sin ningún fundamento es el azar ciego» (*Rx* 3906).

cuando defendieron los derechos del «método descriptivo» contra el «método analítico»[12]. Cournot la prolongará al distinguir entre las *disposiciones* iniciales de las partes de un sistema (distancias y velocidades originarias) y la sumisión del sistema a la *acción de fuerzas permanentes*: el hecho de que el sistema pueda adoptar y conservar semejante forma remite a *algo distinto* de la acción de las fuerzas[13].

Hay dos «principios» entre los que importa establecer una diferencia tópica, si no queremos desconocer (siguiendo el ejemplo de la Tesis) la originalidad de la unidad orgánica. Por eso se impone la noción de *concepto problemático*. No como una solución, sino como la marca de la imposibilidad en que nos hallamos para «juzgar» sobre la forma de ciertos objetos sin referirlos a la Idea –que no es ni contradictoria ni exponible– de un más allá de la naturaleza actualmente conocida. Decir que la unidad orgánica se nos aparece como producto orientado a fines es confesar que nos compele a suponer un «espacio vacío» fuera del «espacio lleno» del mundo sensible y, con ello, a hacer que la naturaleza *entera* se perfile sobre un Otro distinto de ella (final del § 67 y § 82).

Desde entonces, el resultado de la reflexión teleológica parece contradecir el de la Antinomia cosmológica. Mientras que la Idea de mundo –que nos obstinamos en tratar como si le correspondiese un objeto– es «un problema que no admite solución» (B 333), la idea de «fin natural» es la marca necesaria de un problema sin solución. Mientras que «nuestros conceptos cosmológicos, teniendo significación solamente *en el mundo*, no la tienen con relación al límite y la totalidad del mundo» (*Rx* 4945), el concepto de «fin natural» es suscitado, por el contrario, por la presencia de algo que sugiere por sí mismo una pregunta con respecto al origen del mundo. Pregunta a la que resulta imposible responder. Pero ya es mucho no perder de vista esta ignorancia. No sólo porque de este modo resolvemos la antinomia sin violencia dogmática, sino sobre todo porque eliminamos la idea *enteramente negativa* de lo suprasensible. – La investigación cosmológica concluía el carácter por entero sofístico de un concepto trascendente: «el mundo»; la investigación teleológica reconocía, por el contrario, el carácter inevitable y legítimo –en los límites de lo «problemático»– de otro concepto trascendente: «la referencia de la naturaleza a lo suprasensible». La una parecía tachar del mapa lo suprasensible; la otra concederle al menos la proximidad de un origen. Sin más. Pues resulta vano pretender decidirse por o contra la finalidad: ya se rinda homenaje con ella a un Dios artista, ya estemos seguros de descubrir su secreto en las redes de la causalidad mecánica, probamos siempre que lo sensible y lo suprasensible son pensados todavía en el interior del mismo reino y que no hemos entrevisto la necesidad de su disyunción.

---

[12] «¿Cómo se explica justamente *este* complejo de condiciones que es el huevo fecundado? Aquí cesa la explicación puramente mecánica del desarrollo. Pues este huevo y su complejo de condiciones resultan de un devenir histórico; por tanto, es necesario comprenderlo en su particularidad, habida cuenta del decurso histórico de los organismos que han colaborado en su producción en el curso de la historia de la tierra» (Bütschli, *Mechanismus und Vitalismus*, Leipzig, 1901, p. 54).

[13] Cournot, *Fondements de nos connaissances*, cap. V, p. 81.

III Que los conceptos problemáticos no son quiméricos

2. Lo suprasensible aparece una vez más como «la única clave para resolver el enigma» (§ 57, V, 341). Pero es evocado de tal modo que plantea una nueva dificultad. La causalidad final es un concepto «problemático» en la medida en que indica un fundamento del mundo fuera del mundo. Entiéndase: una «*Gedankending*», tal que allí se deja «en suspenso» (*unausgemacht*) la posibilidad del objeto, –por oposición al «*Unding*», «*non ens*», concepto vacío, imposible (*Rx* 5724). Llamando «*Gendankendinge*» a los noúmenos, Kant precisaba que «estos conceptos sin objeto... no deben contarse entre las posibilidades, aunque no por ello deben ser considerados como imposibles» (B 232). Sin embargo, en la causalidad final hay algo más que en el noúmeno. Éste, concepto de un *no-objeto,* no hace más que indiciar abstractamente una limitación de la sensibilidad; por su parte, la idea de finalidad está como inscrita en un soporte natural del que resulta difícil separarla; tiene un «representante» mundano. En lenguaje kantiano, se trata de un «*conceptus terminator*»: pertenece al mundo sin ser parte suya[14]. Pero, entonces, ¿no debe la finalidad ser concebida más bien como una ficción útil, un rótulo que se coloca sobre la ignorancia del naturalista? ¿Responde, como el noúmeno, a una exigencia trascendental? De ahí la necesidad a) de una deducción de los conceptos problemáticos en general, b) después, del concepto de «fin natural» en particular, para decidir sobre su legitimidad.

a) ¿Por qué no podemos utilizar más que subjetivamente ciertos conceptos? Sólo lo comprendemos, responde Kant (§ 76), si nos persuadimos del valor solamente *subjetivo* del conocimiento del entendimiento. Es cierto que para nosotros no hay *objetividad* fuera de él, pero dicha objetividad es irreductiblemente relativa a las condiciones propias de la *naturaleza humana* (funciones del entendimiento, presencia de la intuición sensible), –datos de hecho respecto de los que «nos resulta absolutamente imposible perseguir la explicación» (Carta a Herz, 26 de mayo de 1789). Este arraigo antropológico va a dar cuenta del sentido de los conceptos trascendentes.

Considérese, por ejemplo, la Idea del Ser absolutamente necesario, en cuyo interior ya no son distintas posibilidad y realidad. El hecho mismo de que esta Idea se nos imponga como «una exigencia inevitable de nuestra razón» basta para relativizar nuestras categorías de posible y real: sólo la disyunción *humana* entre concepto e intuición ha posibilitado la distinción entre *posición*

[14] «El concepto de Dios –como Causa suprema, Ser necesario– es un *conceptus terminator*. Pertenece al mundo y no es, sin embargo, una parte del mundo» (*Rx* 5497). – «El concepto de un Ser absolutamente necesario es un *conceptus terminator* porque debemos considerar todo lo contingente como necesariamente producido por una causa y porque, finalmente, debe faltar la condición; dado que cae la condición de inteligibilidad, no hay nada que comprender según las leyes de la razón, puesto que en la serie de las intelecciones posibles hay algo en relación con las consecuencias, –y un límite con la nada, con respecto a los fundamentos. El concepto de libertad es también el concepto límite de un comienzo absoluto» (*Rx* 4039).

= «*P o s i t i o n*» de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto y *posición* = «*S e t z u n g*» de una cosa en sí misma[15]. Igualmente, la contraposición (*Dagegenhaltung*) con un entendimiento distinto del nuestro, que no estuviese obligado a construir sus objetos «*partes extra partes*» (§ 77, V, 408), pone en evidencia la contingencia originaria de nuestro modo de conocimiento. Los conceptos trascendentes son conceptos testigo.

Pero, por otro lado, la contingencia que ponen de relieve es tan radical que nos impide un descentramiento completo: pensamos como posible el Ser mismo en que posible y real se confunden, retrotrayendo con ello a los límites de nuestro conocimiento lo Otro que debía situarlo desde fuera. «Sólo podemos pronunciar un juicio, sea cual sea el entendimiento de que se trate, por medio de nuestro entendimiento, –sobre cualquier intuición, por medio de nuestra intuición» (Carta del 26 de mayo de 1789, XI, 51). No obstante, sería peligroso seguir esta pendiente hasta considerar los conceptos trascendentes como meras ficciones: la impotencia en que nos encontramos para volverlos objetivos debe dar testimonio de nuestra finitud más bien que de su vacuidad.

Aquí arriba, es cierto que Kant parece abrazar dos lenguajes según los casos. Así, cuando opone en la *Analítica trascendental* lo *posible* definido por el acuerdo con las condiciones de la experiencia y lo «*posible* desde cualquier punto de vista» (*in aller Absicht*). Como lo «posible» en este texto tan sólo es reconocido como lícito con respecto a los límites de la experiencia, ya no vemos bien qué es lo que distingue un concepto «problemático» (el noúmeno) de un concepto forjado arbitrariamente. El noúmeno, «aunque no encierre contradicción, sin embargo, no puede reivindicar realidad objetiva» (B 188). Pero, ¿no es éste también el caso de los «posibles en sentido amplio»? Y, ¿por qué no sería el noúmeno, con el mismo derecho que estos, una quimera? Es vano, leemos aún en la Anfibología, quejarse de los límites de nuestro conocimiento: entonces ya no querríamos ser hombres, «sino seres de los que ni siquiera podemos decir *si serán en algún momento posibles...*» (B 225). Todos estos textos, midiendo la «posibilidad» con respecto a las condiciones de la experiencia, no dejan adivinar que fuera de ésta la palabra «posible» designa algo más que un fantasma. Muy al contrario, la crítica que lleva a cabo Kant de un «posible en sentido amplio», que sería más vasto que lo «real», parece prefigurar la crítica de Bergson. En esta dirección, toda la metafísica «problemática» del kantismo amenaza ruina.

Esta tentación es rechazada en el § 76: si bien las «*Gedankendinge*» con las que medimos nuestra finitud aparecen como posibles *irrealizables*, tampoco son figuras del sueño. Ciertamente, para que posea realidad objetiva, no basta con que una representación sea no contradictoria[16]; pero el hecho de que esté desprovista con toda seguridad de realidad objetiva no entraña que

[15] «He aquí por qué distinguimos lo posible de lo real: no conocemos las cosas por medio de intuiciones del entendimiento, por tanto, tan sólo se refieren a nuestra facultad de pensar, luego a la intuición» (*Rx* 5718).
[16] *Träume*, II, 371.

deba ser desterrada por la filosofía. Los conceptos trascendentales pueden «ser tan necesarios como si fuesen conceptos objetivos» y su extrañeza, más que incitarme a la desconfianza sistemática, debe recordarme que, después de todo, sólo los juzgo en tanto que «ser del mundo». Deberán pues distinguirse de las ficciones arbitrarias, si llegamos a probar que «no se puede ni se debe pensar de otro modo según el concepto que nos formamos de un ser racional finito en general» (B 401). Sin embargo, la referencia a la estructura *solamente humana* de nuestro modo de conocimiento, que no permite discutir la objetividad del conocimiento, sirve para validar ciertos conceptos trascendentes y para distinguirlos de las «hipótesis» hiperfísicas. «La hiperfísica lleva nuestro conocimiento enteramente más allá de las condiciones de uso de nuestra razón (*in concreto*)». El modo metafísico de explicación es objetivo cuando se apoya en las condiciones generales solamente bajo las cuales conocemos objetos en cuanto tales, que pueden sernos dados. «*No excluye lo sobrenatural*, sino que simplemente limita nuestra razón a la naturaleza» (*Rx* 5993).

Advirtamos que, en la carta a Herz, Kant no excluye lo suprasensible. Responde a la pregunta de Maimon: ¿de dónde viene la posibilidad de que las intuiciones *a priori* concuerden con nuestros conceptos? Semejante al *Schwärmer* que cree que desconcierta al físico preguntándole cuál es la causa de la fuerza magnética[17], Maimon plantea una pregunta que no tiene sentido con respecto al conocimiento de experiencia, horizonte de hecho de la Deducción trascendental. Hay que hacerle volver, pues, al sentido común, pero sin olvidar que nuestro modo de conocimiento ha sido declarado posible sólo «*in subjectiver Rücksicht*» (XI, 51). El *Schwärmer* me pregunta como si yo fuese más que un hombre; debo responderle en tanto que hombre, es decir, haciéndole volver *a nuestra condición*, pero sin confundir ésta con la verdad en sí. La crítica del discurso del «insensato» debe respetar, si cabe, el margen de sentido que lo circunda, si el sentido sólo irrumpe sobre el fondo de *este mundo* y tan sólo hay «insensato», en términos absolutos, con respecto al mundo único y masivo del dogmático. La asignación a lo suprasensible es lo contrario de la intolerancia. Y Kant sigue siendo fiel, en esta medida, al espíritu de los *Träume*, donde le importaba matizar la condena contra los inventores quiméricos de «fuerzas fundamentales»: «Por tanto, debemos esperar que quizás el futuro nos instruya por medio de nuevas experiencias y nuevos conceptos de fuerzas aún escondidas en nuestro yo pensante. Así, las observaciones de tiempos más avanzados, tras haber sido analizadas por la matemá-

[17] «El fabulador emplea habitualmente el siguiente artificio para darle a su ignorancia una tonalidad de ciencia. Pregunta: ¿concibe usted la verdadera causa de la fuerza magnética?, ¿conoce usted la materia que produce efectos tan notables en los fenómenos eléctricos? Como el mayor investigador sabe tan poco como él sobre la naturaleza interna de la cosa, piensa entonces que tiene tanto derecho como éste a pronunciarse en lo que concierne a los efectos posibles de ésta. Pero el sabio solamente admite efectos que puede poner bajo nuestros ojos por medio de la experiencia, teniendo el objeto por entero en su poder, –mientras que el otro recopila precipitadamente efectos que tan sólo pueden proceder de la imaginación de lo observado o del observador y que no se prestan, por tanto, a una verdadera experiencia» (Carta a Borowski, marzo de 1790, XI, 142).

tica, han revelado la fuerza de atracción en la materia, de la que nunca podremos formarnos una idea más clara (puesto que parece ser una fuerza fundamental). Pero aquellos que antes, sin poseer la prueba extraída de la experiencia, hubiesen imaginado una propiedad semejante, habrían sido tachados de locos y tratados con todo derecho como tales» (*Träume*, II, 371).

La inscripción del conocimiento en el campo antropológico, lejos de darle armas al escéptico, más bien devuelve la *Crítica* a su verdadera destinación. La insistencia en la finitud del hombre tiene siempre como contrapartida la legitimación del sobrepasamiento hacia lo suprasensible, como si el sentimiento de mi miseria debiese hacerme lo bastante humilde como para impedirme despreciar los signos de una grandeza diferente. La última página de la *Razón práctica* no tiene otro sentido: es preciso que me sienta perdido en tanto que «criatura animal» (*tierisches Geschöpf*) en «el espacio inmenso en que unos mundos se suman a otros», para que en el mismo instante la Ley moral me abra a «un mundo que tiene verdadera infinitud» (V, 162). Para que surja esta nueva dimensión es necesario el rodeo por la antropología.

IV. El § 77. Cómo se vuelve indispensable el concepto de «fin natural»

b) El § 77 tiene por objeto determinar, más en particular, aquello que en el corazón de nuestro conocimiento hace inevitable el recurso a la causalidad teleológica. Nuestro entendimiento es discursivo: hay que partir de ello. Dicho de otra manera, el concepto bajo el que subsume lo diverso no determina en nada su naturaleza, ni la forma en que se nos ofrece. Desde su primera reagrupación en *una* representación, en la percepción, lo dado es contingente con respecto al signo (*Merkmal*). Por eso, la *Deducción trascendental* indica desde el comienzo que es imposible derivar lo individual del concepto, y que toda síntesis debe recorrer *lo que ya le ha sido dado*: para poder describir la síntesis, incluso en el nivel más abstracto, debe darse *al menos* la diversidad irreductible de una intuición sensible en general. Por tanto, la imposibilidad de una deducción de las leyes particulares de la naturaleza no es más que una de las formas de esta disyunción entre forma y contenido, y la Deducción lo señala por anticipado (B § 26). Como los datos percibidos *tan sólo* se someten al entendimiento *en la medida* en que se presentan en el espacio y en el tiempo, la mayor parte de su contenido escapa a esta jurisdicción y «las leyes no pueden derivarse íntegramente de las categorías». De arriba abajo del saber, toda demostración de la posibilidad de un conocimiento *a priori* tiene como corolario una prueba de indeterminación de lo dado.

Otra forma de la misma fatalidad: nuestro entendimiento es incapaz de ir del todo a las partes; «debe progresar desde las partes concebidas como principios –en sentido general– hasta las diferentes formas posibles que pueden subsumirse bajo ellas como consecuencias (*Folgen*)» (V, 407).

Esta transición resulta enigmática: ¿por qué asimilar de repente el *margen* que separa el concepto del contenido subsumido con la imposibilidad de pensar el todo de otra manera que como resultante de partes o de fuerzas motrices concurrentes? Para Kant esta contaminación parece, sin embargo, ir de suyo. La volvemos a encontrar a menudo en los textos en que trata de precisar qué sería la universalidad real con respecto a nuestra universalidad abstracta. «Lo universal no siempre se extrae de lo particular. Las propiedades geométricas no siempre se extraen de las determinaciones particulares de las figuras, sino del espacio general... La universalidad real es la derivación de las determinaciones parciales a partir del todo, como a partir de un principio. Éste es entonces un principio consistente (*stehendes Prinzipium*). Si las cosas ya están dadas, el conocimiento va de lo particular a lo general. Pero si partimos del principio por el que están dadas las cosas, el razonamiento va de lo general a lo particular y, en el todo, de la *universitas* al *individuum*» (*Rx* 4527). Habrá universalidad real, pues, allí donde ya no nos veamos obligados a formar el concepto *partiendo* de lo dado o a subsumir lo dado bajo el concepto, –allí donde lo universal incluya a los individuos sin que esta inclusión suponga su previa yuxtaposición, –contendrá la posibilidad de un análisis sin resultar él mismo de una construcción. Comprendemos entonces el parentesco que se establece espontáneamente entre *totalidad* y *universalidad real*: la totalidad en sentido propio (*omnitudo collectiva, Gesamteinheit*) es la imagen de la universalidad real, con tal de que contenga *en sí* miembros puestos *simultáneamente* (*Rx* 4046). Reconocemos en esta definición el carácter específico que ya la *Dissertation* de 1770 señalaba en el espacio en tanto que «*quantum continuum*»[18]. En efecto, la idea de totalidad tan sólo aparece con la de *continuo*: si el mundo, por ejemplo, debe ser pensado como totalidad, es en la medida en que, con el mismo derecho que el espacio, no es «*quantum discretum*» (*Rx* 4212, 4425). En el *quantum discretum*, ya está determinada la pluralidad de las unidades; es, pues, igual a un número y debe volver a trazarse en el curso de un *progressus* temporal. Es también un error de Wolff haber creído que «una *multitudo* bastaba para constituir un todo en cuanto tal»[19]: «un mundo no es *multitudo*», «un todo no puede ser compuesto» (*Rx* 4327, 4328). Pretender recorrer sintéticamente una totalidad sería, pues, querer reunir, término a término, lo que se da por adelantado como esencialmente no-compuesto y, con ello, hacer que se desvanezca lo que creemos constituir. La categoría de totalidad «tan sólo es la pluralidad considerada como unidad» (B 96); pero, precisamente a causa de ello, no es el *quantum* originario previo a toda división; por el contrario, es signo de que la sintaxis del entendimiento ya no puede hacer que coincidan *totalidad* y *unidad*, ni conciliar la singularidad,

[18] *Dissert.*, § 15, II, 402-3.

[19] *Ibid.*, II, 408 (alusión a los §§ 48 y 60 de la *Cosmologia* de Wolff): Kant llama indiferentemente «*tota analytica*» o «*composita idealia*» a estas totalidades que, por esencia, escapan a la composición. «...*Composita idealia*, ni de sustancias ni de accidentes, sino de relaciones, que preceden a las cosas» (*Rx* 5885). Cf. *Rx* 3789.

en el sentido en que un rostro es singular, con la completitud, en el sentido en que el mundo «ya no es una parte de ningún todo». Cuán anticuado nos parece hoy este escrúpulo de la ontología de la «*Aufklärung*»; cuando nuestros dialécticos humanistas nos aturden con palabras como «totalidad» y «totalización», ¿se han tomado la molestia de saber si el hecho mismo de pronunciarlas no les convierte en víctimas de una apariencia?

Signo de la discursividad propia de nuestro entendimiento, la imposibilidad de recrear la totalidad a partir de la *multitudo* mide *también* lo que nos separa de la universalidad real: si no llegamos al conocimiento de las totalidades en cuanto tales, es porque la necesidad ineludible de la enumeración de las partes hace inaccesible todo «*ens completum*». Tocamos aquí, piensa Kant, la raíz de la finitud: «*Dass die f i n i t u d o e s t eine Folge der Composition sei*»; «La composición es prueba de finitud» (*Rx* 4327, 4328). Además, nos parece que Vuillemin desvela con toda exactitud la naturaleza (y la fragilidad) de la «finitud» kantiana, cuando observa que la teoría de conjuntos «rechaza el prejuicio» de la síntesis necesaria de las partes, –último argumento de Kant contra el infinito actual[20].

Como quiera que sea, comprendemos en este punto cómo la cuestión del estatuto del organismo se anuda con el tema de la «finitud» así entendida. Puesto que la *«finitud» significa esencialmente composición*, el problema planteado por la presencia del organismo como «fin natural» sólo puede resolverse por medio de un concepto «problemático». Pues la dificultad ontológica que le plantea a Kant el organismo es la siguiente: dado que totalidad es sinónimo de continuidad, ¿cómo pensar *en tanto que totalidad* lo que sólo podemos conocer como «*quantum discretum*»? Leibniz intentó conciliar ambas nociones y hablaba de una organización hasta el infinito: un cuerpo organizado hasta el infinito estaría, por una parte, ya dividido, compuesto «por una multitud de partes determinadas en sí», –pero tal que, no obstante, sería imposible llegar al final de su división (B 359). Brevemente, a la vez finito e infinito, discreto y continuo... Noción tan contradictoria, piensa Kant, como la de un mundo que se supone ya previamente dado y fuera del alcance de toda regresión. También la Dialéctica trascendental se quedaba en la certeza de que un cuerpo no puede estar organizado hasta el infinito, –que siempre es posible, por el contrario, suponerle constituyentes últimos inorgánicos: se apartaba la contradicción sin que se hubiese resuelto el problema de la especificidad innegable del organismo. Pues en resumen, cuando la experiencia *nos muestra totalidades*, ¿cómo hacerle justicia a este fenómeno? Kant insiste con frecuencia en el hecho de que el organismo nos plantea una pregunta molesta que no está en nuestro poder eludir: si la experiencia no nos presentase semejantes cuerpos, ni siquiera estaríamos autorizados a admitir su posibilidad. Pero nos los presenta, y entre «las máquinas que hacen los artesanos» y «los diversos cuerpos que únicamente compone la naturaleza»[21] hay más que una diferencia de grado.

[20] Vuillemin, *Ph. Algèbre*, p. 438.
[21] Descartes, *Principes*, § 203.

La causalidad intencional aparece entonces como el único medio de que dispone un entendimiento no-discursivo para pensar un todo. «Pues si no queremos representarnos la posibilidad de un todo como dependiendo de las partes, así como es conforme a nuestro entendimiento discursivo», no hay más solución que ésta: «*que la representación de un todo* contenga el principio de la posibilidad de su forma y de la vinculación de las partes que le pertenecen». Ahora bien, ¿qué otra cosa sino *un fin* es un producto que hace posible una representación? Reconocerle al organismo su especificidad en una ontología donde el concepto de «totalidad» hace que renazcan las paradojas del infinito actual es, en resumen, restituirle su pleno sentido a la definición que Kant da en ocasiones de la Idea: «...representación del todo en la medida en que precede necesariamente a la determinación de las partes... Es la imagen originaria de las cosas, porque ciertos objetos sólo son posibles por medio de una Idea» (*Rx* 5248). Esta «representación», que para nosotros es el único medio de pensar una totalidad como originaria, será atribuida a un «entendimiento = X» que, se supone, ha sabido resolver una dificultad insuperable para nosotros. Este desplazamiento es la única salida que se le presenta a un entendimiento finito para pensar esta paradoja: *una totalidad empíricamente dada*. Y mediante este ejemplo comprendemos por qué Platón pensaba «con razón (*mit Recht*)» que la naturaleza misma da testimonio en favor de las ideas (B 248).

V Las dos causalidades disociadas en el fenómeno, unificadas en lo suprasensible

Esta «comprensión» inédita del platonismo por medio del análisis de la finitud entraña una doble consecuencia:

1º Queda definitivamente confirmada la necesidad de no abandonar ninguna de las dos máximas del Juicio. Puesto que la máxima teleológica es una «consecuencia (*Folge*)» de la estructura discursiva del entendimiento, y no una mera ficción útil, podemos estar seguros de que ningún progreso de la ciencia la invalidará (V, 409); puesto que al entendimiento le resulta imposible componer una totalidad en cuanto tal, no se dará el Newton de la brizna de hierba, –y el *Opus postumum* reconocerá aún que la estructura orgánica nunca quedará incluida en la deducción de las fuerzas motrices[22]. Por el contrario, obtenemos la misma garantía de que la teleología bien pensante es injustificable. Debería probar que ningún modo de conocimiento –humano o extrahumano– puede prescindir del recurso a la finalidad; ahora bien, la correlación entre la noción de finalidad y la naturaleza del entendimiento finito basta para mostrar la vanidad de semejante pretensión.

2º Obtenemos la certeza de que la distinción entre las dos máximas sólo es válida *en el fenómeno* y no está fundada *en las cosas*, donde nada autoriza

[22] *Opus post.*, XXII, 499-501.

que ambas causalidades sean irreductibles *en sí*. Dado que el uso de dos máximas se me impone solamente por las condiciones de mi conocimiento, no tengo derecho a hacer que su dualidad se prolongue en el fundamento suprasensible que es, con toda seguridad, exterior a ambas (*ausserhalb beiden*) (V, 412). Aquí ocurre lo mismo que en los Paralogismos, donde se eliminaba el dualismo en tanto que tesis ontológica: no siendo el yo y los objetos en el espacio *cosas* intrínsecamente distintas, «tanto el objeto trascendental que sirve de fundamento a los fenómenos exteriores, como aquél que sirve de fundamento a la intuición interna, no es en sí ni materia, ni ser pensante (A 238), y esta indiferencia de lo suprasensible con respecto a nuestras distinciones fenoménicas permite formular la hipótesis plausible de una identidad de fundamento de la materia y el yo (B 278). En el caso presente, Kant va más lejos: «está garantizada la posibilidad de que las dos máximas puedan unirse objetivamente en un fundamento» (§ 78, V, 413). Esta aserción, audaz a primera vista, tan sólo es un corolario de la fundación de la máxima teleológica en la finitud: para hurtarle cualquier esperanza a la teleología dogmática, hemos de llegar a afirmar que *en sí* la teleología ya no tiene razón de ser. Si se ha rechazado el antifinalismo, mostrando que es ilegítimo unificar ambas causalidades *en el fenómeno* o contar con llegar a hacerlo, hay que admitir, en cambio, contra la tesis del adversario, que es legítimo pensarlas como unificadas *en lo suprasensible*, incluso si es vano esperar que penetremos en las condiciones de semejante unión. En lo suprasensible, el organismo es por entero naturaleza. Así, para establecer mejor, contra la teleología clásica, la distinción entre suprasensible y sobrenatural, la *Crítica* llega a determinar qué es lo suprasensible, por el hecho mismo de decir lo que no es; para cerrarle mejor cualquier salida al finalismo ingenuo, prefigura aquí a Schelling y a Hegel, y parece sugerir, como observa V. Delbos, que «el idealismo formal apela al idealismo absoluto para completarse y justificarse»[23].

VI Persistencia del finalismo tradicional

También la reacción de Hegel a este texto es una mezcla de admiración y reprobación: Kant reconoce la identidad originaria entre el mecanismo y la finalidad, entre la naturaleza y el espíritu, al mismo tiempo que la proclama –arbitrariamente– fuera de nuestro alcance; «pensando él mismo en un entendimiento intuitivo», prueba que nuestra razón no está avocada al saber finito y se obstina, sin embargo, en mantenerla dentro de los límites de la finitud[24]. Aun cuando entrevé la superación de las dos máximas en una unidad más alta, continúa refiriendo la unidad del organismo fenoménico a la idea de causalidad técnica; el organismo acaba de ser descrito como el producto en que «la naturaleza se recoge en el concepto» y, «no obstante... este concepto

[23] Delbos, *Ph. pratique*, p. 572.
[24] Hegel, *Glauben und Wissen*, Glockner, I, pp. 319-321.

no constituye la esencia propia de lo orgánico, sino que cae fuera de la esencia y sólo es entonces esta referencia teleológica exterior»[25].

Encontramos en Schelling idéntica denuncia de esta inconsecuencia. Contentarse con pensar la totalidad orgánica como representación de un «entendimiento = X» es eludir la verdadera dificultad, pues comporta renunciar a dar cuenta de la presencia *fuera de mí* de seres en los que forma y materia están unidas de tal modo que me obligan precisamente a recurrir a esta ficción: «¿Cómo es que sólo le atribuís esta idea (de finalidad) a *ciertas* cosas y no a *todas*, y por qué os sentís obligados a ello, lejos de representaros libremente los productos orientados a fines?[26]». Pero hay más: la noción de «fin natural» puso de manifiesto que «nos encontramos en presencia de la mayor finalidad allí donde está ausente toda intención, todo fin querido y deliberado»; pero, a fin de cuentas, esta libre finalidad sólo es pensable con respecto al entendimiento artista al que hacía inútil[27]. Por haber considerado el entendimiento finito como centro de la perspectiva, Kant no ha querido ver que la mera presencia del organismo ponía precisamente en cuestión el prejuicio de la finitud; debe volver a un modelo –la causalidad intencional– que contradice la naturaleza de lo orgánico tal como él mismo la ha descrito.

En su *Maïmon*, Guéroult reemprende por su cuenta esta crítica. La finalidad consciente que caracteriza al entendimiento finito debería ser desterrada, por tanto, del entendimiento infinito. «Este último debería ser concebido conforme a la sustancia espinosista, desprovista de finalidad inteligente». Mientras que Schelling explica la forma teleológica (clásica) «únicamente por y para un espíritu finito», Kant la proyecta de modo contradictorio en un entendimiento infinito[28]. La teleología no sólo es reencontrada, sino legitimada, y Schelling se niega con todo derecho a establecer una diferencia entre semejante finalismo y «las explicaciones teleológicas de otro tiempo»; la *KU* cae bajo el peso de la misma condena. «Todas las explicaciones teleológicas, es decir, las explicaciones que hacen preceder el objeto, respondiendo a una actividad inconsciente, de la finalidad que, por su parte, responde a una actividad consciente, vuelven imposible de hecho toda explicación de la naturaleza»[29]. Tras haber percibido el «*Abstamm*» donde finalidad y mecanismo, significaciones *kath'ánthropon*, se fundirían la una en la otra[30], le deja a otros la tarea de librarnos de las «absurdas causas finales». A la «*Naturphilosophie*» le corresponderá exorcizar el finalismo: en lugar de detenerse en las analogías entre causalidad orgánica y causalidad racional, reabsorberá en el juego de las fuerzas naturales «incluso los fenómenos orgánicos que según todas las apariencias se encuentran reglados por la razón», tal como el instinto de los

[25] Hegel, *Phénoménologie*, trad., I, p. 217.
[26] Schelling, *Idées...*, trad., p. 75. Cf. Welseele, *S. W.*, I, 643.
[27] Schelling, *Système de l'déalisme*, trad., p. 158 y ss. [trad. esp. *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 2005, 2ª ed.].
[28] Guéroult, *Maïmon*, p. 166.
[29] Schelling, *Système de l'déalisme*, trad., p. 161.
[30] Sobre la imposibilidad de remontarse hasta el «*Abstamm*», cf. *Antropología*, § 31-c, VII, 178.

animales: «de ello resultaría solamente (*nichts weiter daraus folgen, als dass*) que lo que llamamos razón también sería efecto de un mero juego de fuerzas de la naturaleza, más altas y necesariamente desconocidas»[31].

Señalemos, sin embargo, que de este «nada más» van a surgir las filosofías del inconsciente: producto de la vida, la razón es impotente para volverse sobre ella y comprenderla, y lo inorgánico, por mediación de los ritmos orgánicos, proporciona la clave de las causalidades conscientes. La antropología kantiana, por el contrario, permanece del lado de la teoría de los «instintos» de Reimarus, concebidos no como pulsiones, sino «como representaciones innatas»[32]: lo humano sigue siendo el modelo de lo instintivo, el acto técnico la referencia del sonambulismo animal. Esta relación se invierte a partir del momento en que la revelación de lo suprasensible como «productividad natural» deja campo libre a génesis cuyo fin último ya no es la razón. Oscuramente, esto es lo que está en juego en el debate entre la «*Naturphilosophie*» y la *Crítica del Juicio*. La renuncia al dogmatismo de la finitud, tal como lo entiende Schelling, es sin duda la liquidación de los vestigios del finalismo, pero es también la reabsorción de la razón en la naturaleza.

VII Emergencia y autonomía de lo vivo

Por lo demás, ¿es justo pretender que Kant dudó de si renegaría completamente del finalismo del siglo XVIII? Si sostiene que el *Urgrund* de los organismos nos parece necesariamente un autor inteligente, no es por la preocupación de tratar con consideración una tradición, sino simplemente porque el aspecto contingente y «emergente» que adquiere a nuestros ojos el reino orgánico se encuentra ligado a nuestra finitud. El «entendimiento = X» es una Apariencia inevitable, a causa de la ontología del todo y de las partes. Nada nos autoriza a elegir el punto de vista de lo suprasensible, a considerar como real solamente la unión de las máximas y como ilusoria su disyunción. Por lo demás, ¿cuál sería la ventaja de esta decisión? ¿Darle al organismo un estatuto que respete por entero su especificidad, como pretenderá Schelling? Ni siquiera. Pues, por otra parte, Schelling hará que el objeto orgánico se disuelva y lo arrojará a la homogeneidad de la «naturaleza». Una vez suprimida la máxima teleológica como prejuicio de la finitud, la oposición entre orgánico e inorgánico, según proclama, se convierte en un «falso problema»: «Se trata aquí de un falso problema que no admite solución. En efecto, este problema implica una oposición entre el producto orgánico y el producto inorgánico, mientras que en realidad el producto orgánico representa solamente una potencia superior a la del inorgánico y resulta de la acción de las mismas fuer-

[31] Schelling, *S. W.*, II, 373-4.

[32] Reimarus no admite que los instintos sean regulaciones divinas de nuestras acciones. En el hombre, los instintos son dirigidos por la razón. «Los instintos que tenemos en común con los animales son lo que los vientos al navío: sin ellos, no puede navegar; si se confía a ellos, se va a pique». – Sobre la asimilación de la razón al instinto, cf. Hume, *Traité*, Cuarta parte, cap. 16.

zas que dieron nacimiento a este último»[33]. Ahora bien, el pensamiento constante de Kant es que la presencia del viviente suscita un *asombro* del que las explicaciones fantásticas, a través del artesano divino o de las metamorfosis de la naturaleza, únicamente creen librarnos. «Cualquiera que sea el medio que empleemos para facilitar su comprensión, no obstante, el asombro (*Bewunderung*) permanece. Pues solamente es sorprendente que algo como un cuerpo de animal haya sido posible... Finalmente, incluso después de que se me haya mostrado que tanta unidad y armonía han sido posibles por la existencia de un ser que, junto con los principios de la realidad, contiene también los de toda posibilidad, esto aún no suprime la razón de mi asombro» (*Einzig Beweis*, II, 152). La *Crítica del Juicio* no vuelve a poner en cuestión estas líneas de *El único fundamento*. Por lejos que llegue el sabio en la explicación «natural» o por mucho que se arriesgue el teólogo en la explicación creacionista, el uno hará «física», el otro teología; ni uno ni otro habrán avanzado un paso en la explicación de qué es un fin natural *en cuanto tal*: «La razón humana, siguiendo esta máxima (del mecanismo de la naturaleza), jamás hallará el más mínimo principio de lo que constituye la especificidad de un fin natural, sino muchos otros conocimientos de leyes de la naturaleza» (§ 70, V, 388). El estudio de las formas vivas tan sólo es un saber original porque se desdobla en una fenomenología a la que ningún saber está en disposición de sustituir. La «vida» será un dominio dentro de un dominio: en realidad esto es lo que significa el apego a la fórmula teleológica. Lejos de ser incompatible con el concepto de «fin natural», como piensan Schelling y Hegel, pone de relieve la *discontinuidad* que motivó la tematización del viviente: puesto que, a diferencia de otros seres naturales, el viviente se me presenta como una totalidad inconcebible y, no obstante, dada, para mí es como si fuese el producto de una causalidad artística. Pues sólo a través de este sesgo me es posible considerar al viviente como ese objeto que pierde su sentido cuando intento percibirlo o estudiarlo como objeto de experiencia. «El conocimiento que el anatomista adquiere de un organismo es una suerte de muestrario en la extensión. Pero el organismo mismo no vive en el modo espacial en que es percibido»[34]. Nos parece que estas líneas localizan con bastante exactitud la función de la máxima teleológica: no se trata de que nos resulte imposible prescindir de un Dios arquitecto, pero nos es imposible contentarnos con la mirada del anatomista.

Por tanto, en la *Crítica* no hay nostalgia alguna del finalismo que ella misma ha destruido. Solamente podrían sugerirlo ciertos textos en que Kant afirma abruptamente la necesidad de admitir un nexo final (*Opus post.*, I, 558). Pero otros textos son más explícitos: «Un cuerpo orgánico presupone un principio orgánico exterior o interior. Éste debe ser simple; si no, él mismo tendría necesidad de organización. Ahora bien, en tanto que simple, no puede

[33] Schelling, *Un système*, trad., p. 413.
[34] Canguilhem, *Normal Patho.*, p. 188 [trad. esp. *Lo normal y lo patológico,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971]. – Sobre el hecho de que la disección anatómica deje subsistir el «asombro», cf. *Einzig Beweis*, II, 152.

ser una parte de la materia, pues cualquier parte de la materia es siempre compuesta. El principio que organiza el cuerpo orgánico también debe estar *fuera del espacio*» (*Opus post.*, II, 295); «La simple materia es inerte y sin vida; luego el ser extenso que tiene vida, (el animal) tiene en sí materia más un principio particular de la vida, inmaterial» (*Rx* 4435). La máxima teleológica no hace más que sancionar esta heterogeneidad y recordar la imposibilidad de imaginar un tránsito de lo inorgánico a lo orgánico. No se trata tanto de salvaguardar el espíritu del finalismo (que, por lo demás, subordinaba lo vivo a lo artificial), cuanto de prohibir cualquier reducción de los dos reinos a esa «expresión común» que Schelling tratará de formular, pues no hay común medida entre una materia esencialmente «*leblose*» («esto y sólo esto es lo que expresa el principio de inercia») y los cuerpos orgánicos. Su reunificación sólo sería posible a costa de abandonar una «física empírica» en favor de una «física especulativa»: en nombre de la misma confusión se pretenderá que la razón sea engendrada en lo inconsciente y se entregará la naturaleza a la magia. La desconfianza de Kant se pone de manifiesto en la recensión de la obra de Schulz *Ensayo para introducir una moral para todos los hombres* (1783). El autor, en la línea de Leibniz, «amplía el concepto de fuerza vital» de manera que englobe «sin diferencia a todas las criaturas». Kant ve mal la ventaja de esta operación, pero muy bien su peligro: «Por tanto, no hay nada, propiamente hablando, que no esté vivo; sólo una vida menor, y los géneros solamente se distinguen por el grado de fuerza vital. Como esencia distinta del cuerpo, el alma es, por tanto, una mera ficción de la imaginación; el serafín más sublime y el árbol son dos máquinas artísticas. Lo mismo ocurre con la naturaleza del alma» (VIII, 10). ¿Prevención ideológica contra el materialismo? Pero este materialismo hacia el que se desliza la *Schwärmerei* comporta además la muerte de la física, es el desencadenante de una locura que acabará por trasplantar la dialéctica al interior de la naturaleza. Las exigencias metodológicas ratifican, por tanto, el análisis de la finitud: hay una discontinuidad que jamás debemos perder de vista. Y por eso el corolario de la máxima finalista se enunciará: *el principio de toda organización debe hallarse siempre en una organización previa*; la «*generatio aequivoca*», «producción de un ser orgánico por el mecanismo de la materia bruta desorganizada» (V, 419, nota), es un absurdo.

¿Más valdría recurrir a un principio vital improbable? Pero la apelación a un principio inmaterial ya no es, como pensaba Kant en la época de los *Träume*, «un refugio de la filosofía perezosa» (*Träume*, II, 331): salvaguarda la autonomía de un sector de la experiencia. Sömmering localiza la sede del alma en el fluido que llena las cavidades cerebrales. «Hermoso descubrimiento», responde Kant, pero que «todavía no ha alcanzado su meta, en la medida en que no se ha resuelto la siguiente dificultad: el agua, como fluido, no puede ser pensada como organizada, –y sin embargo, ninguna materia podrá estar destinada a ser el órgano inmediato del alma sin que subsista un ajuste orientado a fines de las partes en cuanto a la forma» (Carta 671, XII,

33). Es necesario que a «la unidad de la facultad de representación que atribuimos esencialmente a lo que llamamos alma» le corresponda una unificación material de las impresiones recibidas por los nervios[35]. Ahora bien, «no alcanzo a concebir, debo confesarlo, una organización mecánica de lo fluido; pues, para ello... son necesarias materias rígidas. Pero lo fluido, siendo una materia en la que cada parte puede verse desplazada por la más mínima fuerza, no puede estar unido a una organización, que exige una forma y una posición de las partes que permanezca en la materia a pesar de los cambios... Creo que se puede pensar, empero, una organización dinámica, que sería compatible con la completa fluidez, incluso si no encontramos ninguna prueba experimental de ella en las formas; *pues aquí tan sólo importa introducir lo que no contradice las experiencias*... Ahora bien, digo que una materia fluida puede estar químicamente organizada, aunque sea inorgánica, si la consideramos mecánicamente (cuando la división del espacio es al mismo tiempo división en constituyentes homogéneos), por el hecho mismo de ser fluida»[36]. Del mismo modo que *mis* representaciones sólo merecen ser llamadas *mías* a condición de que estén unificadas en una conciencia, así el organismo sólo merece su nombre si remite a una unidad originaria, –entiéndase: respecto de la que sería vano imaginar el origen. La necesidad de la organización previa es un límite de la experiencia y no una incursión más allá de ella. Y por no tenerlo en cuenta, las hipótesis «audaces» se vuelven fantásticas. El historiador de la naturaleza, siguiendo a Leibniz, tiene ciertamente derecho a pensar que «las diferentes clases de seres... son como otras tantas ordenadas de una misma curva», y las concordancias que la anatomía comparada pone de relieve nos sugieren incluso la hipótesis de un parentesco real; ¡No es imposible que un animal acuático se transforme, en el espacio de algunas generaciones, en un animal terrestre! (§ 80, V, 418). Pero esta historia de las especies sólo es concebible una vez dada la fuerza creadora de la organización; en su origen, la matriz universal debe estar dotada de una «organización final con respecto a todas estas criaturas». Imaginaremos el tránsito, pues, no tanto como un progreso, a la manera de Leibniz, sino como una «sustracción (*Abnahme*)» a partir de una «criatura que era más perfecta que el hombre y en la que se encontraban los orígenes de cualquier formación mecánica posible» (*Rx* 4433).

El «neofinalismo» de Kant converge hacia este principio de la organización previa, que garantiza la separación de dos reinos, al tiempo que libera su sentido. Con ello se vuelve a encontrar y se justifica la noción epigenésica de una «fuerza vital» *autóctona* y *autónoma*: encargada del mismo papel que la máxima teleológica en el nivel de los conceptos, garantiza la conservación de la originalidad del reino orgánico en el corazón de las cosas. Finalidad y fuerza vital son síntomas de la finitud misma, es decir, garantes de la racionalidad misma: la epigénesis es la teleología dentro de los límites de la mera razón.

---

[35] Texto citado en apéndice a la carta a Sömmering, XIII, 400 y 408.

[36] Kant distingue entre la división mecánica de la materia en partes homogéneas (por el mero hecho de que el espacio que llena se encuentra dividido) y la división química, supresión del vínculo entre las partes heterogéneas (*ibid.* 408).

VIII Un nuevo concepto del devenir, entre el preformacionismo...

El encuentro de Kant con Blumenbach supera la historia de los conceptos biológicos: gracias a la «deducción» kantiana de la epigénesis, un concepto inédito de *devenir* se abre camino entre: 1º la «evolución» en el sentido del siglo XVIII (el preformacionismo); 2º la evolución tal como la entenderá el siglo XIX.

1. En el análisis que lleva a cabo de las teorías contemporáneas del organismo en el § 81, Kant presenta la teoría de la «evolución» (o del estar encajonados los gérmenes) como una variante del ocasionalismo. Importa bastante poco que Dios haya dispuesto en el primer ser la totalidad de los gérmenes o que cree al viviente con ocasión de cada apareamiento: en uno y otro caso, la naturaleza, subordinada a una providencia artística, es el teatro y no el autor; en uno y otro caso, la organización es impuesta desde fuera. Ahora bien, la «finalidad», que hace indispensable la idea de una organización originaria, es incompatible con una planificación providencial. Kant lo indica claramente en su respuesta a las objeciones de Forster contra su escrito sobre las razas.

Pretender, decía Forster, que las diferentes razas correspondan a otras tantas modalidades originarias de adaptación a los diferentes climas es, a fin de cuentas, formarse una idea mezquina de la Providencia. «¿Cómo el mismo entendimiento que había calculado con tanta exactitud qué gérmenes debían convenir a tal país... se ha vuelto de repente tan miope (*kurzsichtig*) como para no haber previsto el caso de una segunda implantación? Desde entonces, la disposición innata, que tan sólo vale para un único clima, se convierte en desprovista de fin (*zwecklos*)...» (*Teleolo. Prinz.*, VIII, 173). Objeción sensata en sí misma, pero que revela que Forster ha leído mal el escrito sobre las razas. ¿Dónde he dicho, replica Kant, que la Providencia haya repartido geográficamente a los hombres en función de sus gérmenes raciales? Los hombres no han buscado el hábitat al que les destinaba su germen; lo que se ha producido en función del clima es, por el contrario, el desarrollo del germen dominante. Lejos de haber sido «artística», la adaptación fue la selección lenta del germen que mejor convendría a las condiciones climáticas dadas. Del mismo modo que no hay plan vital, cuyo despliegue sería cada proceso ontogenético, igualmente tampoco hay reparto ecológico *a priori*, sino un equilibro entre los vivientes y sus condiciones de existencia, gracias al repertorio de potencialidades de que disponen. Ciertamente, la vida no inventa de cualquier modo, ni a partir de cualquier cosa; pero el hecho de que se dé con respecto a un modelo específico no impide (la embriología, desde F. G. Wolff, comienza a demostrarlo) que sea también invención de formas. Que para nuestro conocimiento el productor sea «siempre homogéneo al producto» (V, 420) no vuelve absurda la idea de una generación «heterónoma»; que el hombre engendre al hombre no significa que la naturaleza obedezca inflexiblemente un fin entendido como tarea; la constancia de la especie no nos autoriza a ver en las estructuraciones que jalo-

nan la formación del embrión la ejecución de un plan. Brevemente, el reino orgánico nos pone en presencia de una sabiduría natural que no es una *Providencia* (*Vorsehung*), –y sería ingenuo quejarse de que no se haya preocupado de los detalles, ni haya previsto las posibles migraciones de las razas (VIII, 173-4). El espíritu de la epigénesis y la doctrina kantiana de la finalidad convergen, pues, en el mismo punto: hay un tercer partido entre azar y Providencia, entre desorden y deliberación. ¿No habría perdido la cabeza un viajero, pregunta Leibniz en la *Teodicea*, si, al llegar a una tierra desierta y encontrando allí libros y relojes, pensase que había desembarcado en un país «donde los libros se escriben por sí mismos»? «En consecuencia», concluía, «hay certeza moral de que la Providencia gobierna las cosas». Tanto la finalidad kantiana como la epigénesis rechazan esta alternativa entre la demencia y la piedad: la vida es ese país en que los libros, sin duda, no se escriben por sí mismos, pero donde tampoco se escriben al dictado.

Forster tendría razón si la máxima teleológica significase un retorno a la Providencia. Entonces habría o bien que atribuirle a ésta la más extrema meticulosidad, hacerla responsable de las migraciones de población, de los cruces raciales, brevemente, de la historia humana, –o bien habría que admitir que la Providencia es «corta de vista». Pero ésta es precisamente la alternativa que impone el preformacionismo y que Kant rechaza. O bien, observa Kant, los defensores de la «evolución» siguen siendo coherentes hasta el ridículo, o bien deben admitir excepciones inconsecuentes respecto de su sistema. Por una parte, encuentran un sabio propósito hasta en las monstruosidades, «aunque tan sólo sea para que un anatomista sea sorprendido como por una finalidad sin fin»; por otra parte, como una especie, de derecho, nunca nace de la simiente de otra, deben conceder que los cruces interespecíficos fructuosos no entran en el plan de la vida; en este caso, consienten en hacer de la simiente del macho algo distinto de un catalizador y en dotarla de una «*zweckmässig bildende Kraft*» (§ 81, V, 424). ¿Por qué no ver en esta excepción a la preformación el ejemplo de la plasticidad de la vida, en lugar del signo de una distracción de su Autor? El desorden no es tal si admitimos que la organización no es un ensamblaje. Le dejamos entonces un margen de libertad a la «naturaleza», que da cuenta tanto de sus caprichos como de sus tanteos. ¿Quién sabe de cuantas «derivaciones» o degeneraciones proceden las especies hoy día fijas? ¿Cuántas generaciones han sido necesarias para que en Gambia, «donde el aire está saturado de flogisto», la piel de los indígenas haya terminado por eliminar normalmente el exceso de flogisto a través de la sangre (*Bestimmung*, VIII, 103; *Teleol. Prinz.*, VIII, 177)? El diálogo entre el viviente y su medio no supone ninguna armonía preestablecida, sino un espacio abierto a las tentativas, a los fracasos, a los hallazgos imprevistos, de manera que la naturaleza «avía la conformidad (*veranstaltete Angemessenheit*)» con el entorno sin desencadenarla fatalmente (VIII, 173). Si bien es cierto que todos los evolucionismos del siglo XIX profesan que el viviente no está destinado a sus condiciones de vida[37], éste es quizás el único

[37] Cf. el número especial de *Thalès* (1760): «Du développement à l'évolution», p. 31.

postulado que tienen en común con Kant. También la respuesta a Forster, distinguiendo preordenación y sabiduría vital, explica en su origen la difícil noción de *adaptación*: no ajuste (mecánico o milagroso) a las circunstancias, sino posibilidad para la «fuerza vital» de mantener la constancia del organismo a través de las perturbaciones que lo afectan.

Ahora bien, elaborando la idea de una sucesión sin prefiguración, de un orden temporal orientado, pero no previsto, la doctrina de la «*Lebenskraft*» da espesor y confiere interés al pasado de las especies. Puesto que únicamente la organización es previa y no un Dios calculador, no todo ha sido reglado desde el origen. Es verosímil que en una especie dada «las formas ulteriores procedan según leyes de desarrollo progresivo de disposiciones originarias que podíamos encontrar en la organización desde su tronco...» (VIII, 179). Pero este mismo «tronco», impenetrable para nuestra razón, es un límite que establecemos nosotros y no un comienzo natural. La organización primitiva no es un mito fundacional; designa más bien el carácter inaccesible del origen. Cournot hará que la historia tenga su lugar de alumbramiento en esta «interrupción teórica». Aunque la observación pone fuera de toda duda el hecho de que las especies no siempre han existido, resulta imposible «concebir en la historia de la naturaleza la primera aparición de seres vivos y la formación de un organismo que no se derivase de otro preexistente», como concebimos, por ejemplo, sin ninguna dificultad, «la formación de los cristales»[38]. La importancia que se le atribuye a la historia es consecuencia de este retroceso al infinito del origen y de la imposibilidad reconocida de determinar en algún momento las leyes (o los propósitos) que se entrelazan en él. El destino de un embrión, así como el de una especie, no está escrito en ninguna parte: en el interior de la «preformación genérica» (del modelo que la creación orgánica, hoy día, ya no transgrede); su devenir es una aventura. – No a la ligera, dice Kant, llamo a la raza «progénesis». «La palabra *progénesis* indica que no se trata de caracteres originales, divididos en otros tantos troncos de especies del mismo género, sino de caracteres que se desarrollan en la sucesión de las generaciones» (VIII, 164). Y es aún sintomático que distinguiendo *descripción* e *historia* de la naturaleza, confiese sus escrúpulos a la hora de recuperar una palabra tomada del griego, «historia» (relato, descripción), «en uso desde hace demasiado tiempo como para que podamos llegar fácilmente a darle otro sentido» (*Teleol. Prinz.*, VIII, 162). Aunque Kant, personalmente, sólo practica esta nueva disciplina como un juego (Carta a Breitkopf, X, 230), reconoce en ella el contrapunto indispensable de la «mera denominación metódica» y de los «catálogos», el complemento del «conocimiento nominal» que desprecia Buffon[39]. El reino orgánico abre un dominio en que «el conocimiento de las cosas naturales tal como son hoy hace todavía que siempre se desee el conocimiento de lo que fueron antes y a través de qué serie de modi-

[38] Cournot, *Fondements de nos connaissances*, pp. 308-309.
[39] Cf. *Teleol. Prinz.*, VIII, 164. – En su carta a Kant en favor de la *Naturgeschichte*, Breitkopf cita la *Historia de los pájaros* de Buffon (Carta a Breitkopf a Kant, 21 de marzo de 1778, X, 227). – Sobre la dificultad de una «*Naturgeschichte*» digna de este nombre, cf. el comienzo

ficaciones han pasado hasta llegar, en cada lugar, a su estado presente» (*Versch. Rassen*, II, 434). Por tanto, la historia aparece en la estela de la «*Lebenskraft*», por el hecho de que el origen «= X» de lo orgánico ha remplazado al Dios creacionista, por el hecho de que el pasado de las especies ya no es, por tanto, un simple tiempo de latencia y por el hecho de que se han vuelto absurdas estas palabras del preformacionista Senebier: «Hemos vivido desde hace 6.000 años con los animales, animálculos y plantas que son nuestros contemporáneos».

IX...Y EL EVOLUCIONISMO; DETERMINACIÓN RESTRICTIVA DE LA «*LEBENSKRAFT*»

2. En Kant, como en Buffon, el descubrimiento del viviente se lleva a cabo bajo el signo del nominalismo. «Hemos multiplicado el número de los nombres en lugar de limitar el de las cosas», decía Buffon. No multipliquemos sin necesidad los principios, recuerda Kant en los escritos sobre las razas, y no vayamos a suponer diversos troncos allí donde es posible admitir tan sólo uno. De ahí la certeza de una unidad originaria del género humano, que el hecho de los mestizajes viene a confirmar. Si las razas procediesen de otros tantos troncos separados, sería imposible comprender que «se mantenga de modo infalible el carácter que, precisamente, diferencia las razas». «Puesto que hay propiedades tales que las encontramos infaliblemente, incluso cuando hay mezcla con otras clases, debemos concluir su derivación a partir de un tronco único; sin lo cual se volvería incomprensible la necesidad de la transmisión hereditaria»[40]. Por tanto, Kant es un «unitario» en el sentido de Gobineau. Esta preocupación por preservar la unidad del género es perfectamente coherente, puesto que se halla vinculada con el rechazo de toda causalidad demiúrgica: la principal ventaja de la hipótesis del tronco único es permitir «la economía de las diferentes creaciones locales» (*Teleol. Prinz.*, VIII, 169). –Éste será igualmente uno de los argumentos de Darwin. Por insatisfactoria, repite Darwin, que parezca mi hipótesis de la selección natural, todavía aventaja a la de la creación independiente de las formas. Observamos, por ejemplo, que hay más variedad entre los individuos de una misma especie en el nivel de los caracteres específicos (que los distinguen de las especies vecinas) que en el nivel de los caracteres genéricos: «En la hipótesis de una crea-

de la *Physische Geographie*. «La historia es un relato, la geografía una descripción. Por tanto, perfectamente podemos tener una descripción de la naturaleza, pero no una historia de la naturaleza. Esta denominación, que muchos emplean, es incorrecta. Pero, como se cree poseer la cosa cuando se posee el nombre, nadie piensa verdaderamente en entregar al público semejante historia de la naturaleza... Si nos referimos a los acontecimientos de la naturaleza entera, tal como han tenido lugar a través de todos los tiempos, entonces –y sólo entonces– escribimos una historia de la naturaleza digna de ese nombre. Si intentamos decir cómo las diferentes razas de perros han surgido de un tronco único y qué modificaciones les han sido aportadas a través de todos los tiempos por la diversidad del país, el clima, la procreación, –esto sería una historia de la naturaleza de los perros, –y se podría hacer otro tanto con respecto a cualquier parte singular de la naturaleza, por ejemplo: las plantas» (IX, 161-2).

[40] *Bestimmung*, VIII, 98.

ción independiente para cada especie, ¿cómo podría suceder que la parte del organismo que difiere de la misma parte en otras especies del mismo género creadas también independientemente, sea más variable que las partes que se parecen mucho en las diferentes especies de este mismo género?». Por el contrario, «si las especies no son más que variedades fuertemente pronunciadas», comprendemos con facilidad que las partes que han marcado su diferencia en el interior del mismo género «desde una época relativamente reciente» continúen variando[41]. Esta página de Darwin mantiene la distinción kantiana: por un lado, los caracteres específicos, «puntos por los que las especies difieren de otras especies del mismo género», –por otro lado, los caracteres genéricos, que «el ancestro común ha transmitido por herencia a sus descendientes». La selección natural evita ahora que la diversificación se atribuya a creaciones independientes; pero, tanto en un caso como en el otro se prefiere apostar por la flexibilidad del tipo antes que postular la discontinuidad.

Pero aquí se detiene la semejanza, pues, para Kant, hay límites a este ideal *unitario*. Por esta época, volvemos a encontrar también en Maupertuis la necesidad de explicar la diversificación sin multiplicar los principios. Pero éste la lleva hasta un punto inaceptable para Kant. Leemos en el *Ensayo de cosmología* de 1750 que las especies más desemejantes «tan sólo habrían debido su origen a ciertas producciones fortuitas en que las partes elementales no habrían retenido el orden que tenían en los animales padre y madre; cada grado de error habría constituido una nueva especie; y, a fuerza de repetidos desvíos, habría sobrevenido la infinita diversidad de los animales que vemos hoy día»[42]. Brevemente, el origen de las especies es la *degeneración*, pequeño desajuste entre los procreadores y el producto engendrado, «alteración que experimenta en su desarrollo un ser organizado cualquiera, por la que se aleja de su prototipo»[43]. Ahora bien, Kant no acepta que las especies o las razas correspondan a otros tantos grados de error. Leemos ya en una de las *Reflexionen* que preceden al *Escrito sobre las razas* de 1777: «No puedo considerar como contingente la multiplicidad de las formas, de los caracteres e incluso de las enfermedades o malformaciones, simplemente porque sea hereditaria. Se trata de otros tantos fines que componen la intención última global del universo, y semejantes desviaciones (por ejemplo enfermedades, estupideces, inclinaciones al robo) le resultan necesarias a ésta... Si queremos decir que la naturaleza ha empleado un solo punzón para grabar su sello y que le ha dejado el cuidado de producir variaciones al simple azar, no sé cómo éstas pueden producirse» (*Rx* 1459). En la *Crítica*, la elaboración de la noción de «fin natural» refuerza esta convicción: si la unidad orgánica de una sola especie resultase de una desviación debida al azar, ya nada nos aseguraría que la finalidad interna no sea efecto de nuestra ignorancia, susceptible de ser borrada en algún plazo (§ 80, V, 420). Si la anomalía pudiese crear una clase

[41] Darwin, *Origine des espèces*, trad., cap. V, p. 167.
[42] Maupertuis, *Essai de cosmologie*.
[43] Definición de Gurvel en *Encyclopédie méthodique* (1794), citada por Franck Bourdier: «Trois siècles d'hypothèses...», en *Revue d'histoire des sciences*, junio-marzo 1960, p. 25.

y cualquier accidente añadirle un nuevo episodio a la historia del género, habría no tanto *plasticidad* cuanto *pasividad* del organismo.

¿Por qué contrapesar el principio de la mayor unidad con la máxima «*quaelibet natura conservatrix sui*»? ¿Por qué esta profesión de fe «fixista» en un autor que, por otra parte, admite la posibilidad de una «*generatio heteronyma*»? Evitemos aquí conceptos anacrónicos. «Fixista» lo era Maupertuis tanto como Kant, pero éste no analizaba la idea de «Naturaleza» del mismo modo que aquél. Como irónicamente sugería *El único fundamento*, tan sólo rechazó las causas sobrenaturales para sustituirlas por quimeras (las moléculas orgánicas), –como si no hubiese una tercera vía entre la demiurgia y la magia. Pues, imputar una transmisión a la especie a «una causa distinta de la que se encuentra en los gérmenes y en las disposiciones que residen en el género» (*Bestimmung*, VIII, 97), ¿no comporta favorecer «la propensión quimérica a la magia (*dem schwärmerischen Hange zur magischen Kunst*)»? La magia suprime tanto el azar como la técnica de quien silva imitando al ruiseñor; también ésta hace de la Reflexión –azar vivido sin que creamos en él, pero no obstante vivido– una ilusión pasajera. Por tanto, si la «naturaleza» fuese sinónimo de una materia dotada de un «*arte* mágico» y capaz de todos los hallazgos, ¿de qué serviría atribuirle a una «naturaleza» esta *apariencia* incierta y tenaz de demiurgia que nos fascina en el reino orgánico? La naturaleza ya no sería el correlato de la Reflexión. Constatar que la naturaleza orgánica parece un ensamblaje artístico sin serlo es explicar el juicio reflexionante; proclamar la omnipotencia de una naturaleza que forja cualquier especie en cualquier caso es hacer que se disuelva. No hay que confundir la omnipotencia de la naturaleza con «la autocracia de la materia» (V, 421), la confesión de ignorancia con el permiso para divagar. Aquella da cuenta de la apariencia de azar, ésta explica fácilmente que no lo hubo. «No es por azar si...»: éste es el refrán de los fanáticos, que nunca se sienten embarazados a la hora de forjar una causa o una estratagema para disipar la Reflexión. La Reflexión, por su parte, se sitúa en el punto en que el azar no es ni admisible, ni reabsorbido, –en que las configuraciones no son ni premeditadas, ni fortuitas.

«Si el asno tan sólo fuese un caballo degenerado», escribía Buffon, «ya no habría límites a la potencia de la naturaleza». También Kant se preocupa de distinguir la raza (*derivatio*) de la *degeneratio*, «que no se puede admitir, porque entra en contradicción con la ley de la naturaleza en la conservación de sus especies bajo una forma invariable» (*Teleol. Prinz.*, VIII, 163-4). La «potencia de la naturaleza» de que habla Buffon sería prueba de la inanidad de la «*Lebenskraft*». Resultaría vano hablar de una «fuerza de procreación», si ésta no se limitase a cierto número de formas; no habría especificidad del viviente sin limitación de sus estructuras. Del mismo modo que para Goldstein los «comportamientos privilegiados» serían infinitos en número, así la «facultad plástica» no tiene para Kant la riqueza de todos los posibles. «Podríamos llamar gérmenes o disposiciones originales a esta determinación de la naturaleza plástica, sin ver en ellos (como en el sistema de la evolución) las máquinas y retoños situados en el origen y que sólo se desplie-

gan dada la ocasión, sino simplemente algo así como limitaciones inexplicables de una facultad auto-formadora que tan poco podemos explicar o hacer concebible» (*Herders Ideen*, VIII, 62). Una matriz común ha podido contener perfectamente todos los géneros, el tronco adámico todas las razas: esta potencialidad original no estaba completamente *indeterminada*, ni era tal que, con ayuda de una causalidad que surgiese de improviso, pudiera producirse y perpetuarse cualquier forma. «No debemos considerar a la naturaleza como creadora de formas con plena libertad» (VIII, 166). Esta determinación únicamente restrictiva de la vida, en función de un «*Urbild*» cuya presencia sólo adivinamos por lo que prohíbe, hace incompatibles kantismo y evolucionismo, a pesar de las curiosas tentativas que se han hecho para aproximarlos[44]. Para éste la contingencia de las formas es total: la naturaleza no sólo no proporciona ningún modelo, sino que no hay «limitaciones» tales que la «fuerza generadora» no sea capaz de franquearlas. Si así fuese, piensa Kant, «ya no veríamos en absoluto el original del que partió la naturaleza, ni hasta dónde puede llegar su modificación» (*Bestimmung*, VIII, 97). Por tanto, puesto que no cualquier modificación puede implantarse en la fuerza procreadora, queda recusada *a priori* la transmisión de lo adquirido: si un rasgo nuevo se transmite hereditariamente, siempre habrá que admitir que estaba depositado en los gérmenes (o bien, como las enfermedades hereditarias, que no pertenece a la organización): «lo que debe perpetuarse debe haber sido situado ya en la fuerza procreadora, determinado para desarrollarse ocasionalmente, según las circunstancias en que se ve puesta la criatura y en las que debe mantenerse constantemente. Pues en la fuerza procreadora no debe entrar nada extraño al animal» (*Versch. Rassen*, II, 435). Ni fatalidad preformacionista, ni reino de lo accidental: la biología, navegando entre estos dos escollos, librará a tiempo su positividad, –pero precisamente *contra Darwin*. También Driesch tiene razón al distinguir la *historia* (vinculada al modelo ontogenético) y la *evolución* filogenética: mientras que aquella es sinónimo de maduración, ésta dispersa las formas en un espacio donde se suceden las tentativas[45]. Para Darwin, «la sola duración del tiempo no puede nada por sí misma»[46]; la evolución es la inscripción de la vida en lo geográfico, la «*Geschichtlosigkeit*».

X No programa, sino orden; no intención, sino sentido

En la encrucijada de ambos evolucionismos, Kant restaura, por el contrario, el papel del tiempo –y esto basta para que la *KU* sea mucho más que el manifiesto de un finalismo ligeramente modificado. Es cierto que la imposibilidad de «poner en pie de igualdad con el azar» las diferencias biológicas

44 Cf. N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, p. 641 y ss. – Pinski, *Die Descendenztheorie in der Gegenwart* (1941).
45 Driesch, *Wirklichkeitslehre* (1922), p. 202 y ss.
46 Número citado de *Thalès*, p. 34.

condujo a Kant a defender la constancia de la especie «bajo una misma forma adaptada a un fin» (VIII, 168)[47]. Pero estos «fines» que realiza la naturaleza orgánica tan sólo son determinables después: el «entendimiento» que los persiguió seguirá siendo siempre anónimo. Una vez más, el organizador está ausente y presente, el modelo de racionalidad es invisible y, no obstante, irrecusable. Por tanto, en el juicio de gusto, al igual que en la epigénesis, se despliega la misma teleología enmascarada; como el canto del ruiseñor, cuando no es imitado, el organismo es «una melodía que se canta a sí misma», –improvisación sin duda, pero generadora de orden. Y el devenir histórico, por su parte, es otra forma de este orden sin programa. Por eso el «entendimiento» metafórico, cuya conservación le reprocharán a Kant tanto la *Naturphilosophie* como el materialismo, no significa en absoluto que los fenómenos orgánicos se encuentren gobernados por una razón suprema, cuyos propósitos nos resultarían impenetrables: porque el *orden* orgánico es *incomprensible*, debemos doblarlo con una razón que garantice su presencia sin explicar su ensamblaje. Parece que, por medio de este rodeo, se escamotee de nuevo la originalidad del viviente y se le conceda al modelo técnico el privilegio que Hume le había negado: «Generación, razón... ninguno de estos principios tiene mayor privilegio que el otro para que debamos considerarlo como patrón para el conjunto de la naturaleza... no es menos inteligible, ni menos conforme a la experiencia decir que el mundo ha nacido por vegetación a partir de una semilla arrojada por otro mundo, que decir que ha nacido de una razón o de la industria divina»[48].

Pero la originalidad de Kant consiste en rechazar esta última equivalencia: «razón o industria». Razón no siempre significa planificación ni previsibilidad, por eso el modelo teleológico –a condición de que se lo comprenda estrictamente como *modelo*– no ocupa el mismo rango que «el instinto o la vegetación». El «entendimiento = X» no desempeña el papel de un demiurgo consolador; es el emblema de un *sentido sin intención*, la garantía de que la belleza, la vida y la historia no son dominios de explicación, sino de interpretación. Una confrontación de textos, mejor que de fórmulas, permitirá comprender lo que ocurre aquí. Compárese con las líneas arriba citadas de Hume el § 666 de la *Voluntad de poder*. «Dado que a la conciencia se le impone cada vez más la ausencia de intención y de fin (*Zwecklosigkeit*), parece prepararse una desvalorización general. *Nada tiene sentido*, –esta sentencia melancólica quiere decir: todo sentido reside en la intención, y puesto que la intención

[47] De ahí el rechazo de la doctrina que hace proceder todas las razas de la raza blanca «por las impresiones que produjeron a continuación el sol y el aire sobre sus descendientes» (*Bestimmung*, VIII, 101). Paradójicamente, el rechazo de la teoría de la degeneración prefigura en Kant el «racismo» de un Gobineau. Gobineau verá igualmente en la hibridación el «único testimonio... de la fraternidad primitiva». ¿De dónde procede entonces «la eterna separación entre las razas»? Es imposible explicarla por una diversificación debida a la influencia de causas externas: «Está claro que no se trata de agentes exteriores actuando hoy día, que le impongan sus caracteres a los tipos humanos... No es de creer que estas causas hayan ejercido jamás mucha acción». El rechazo de la explicación por «degeneración» deja paso entonces a la «explicación» por el destino de la raza.

[48] Hume, *Dialogues*, Séptima parte, pp. 108-109 (Pauvert).

falta por entero, también falta el sentido». Ahora bien, ya Kant estableció esta distinción entre sentido e intención que reclama Nietzsche, cuando observa contra Hume que, una vez destruida la teleología, sin embargo, no da lo mismo recurrir a la imagen de un «entendimiento» o invocar la espontaneidad mágica de la materia (§ 80, V, 420). El finalismo abolido no hace sino acusar mejor la necesidad del concepto de «sentido».

Capítulo XVII

El derecho del señor

Crear valores es el verdadero derecho del señor.
Nietzsche.

I Reexamen de la finalidad externa, el viviente y su entorno

Hegel verá en la redefinición de la finalidad, centrada en adelante en la originalidad del viviente, uno «de los grandes méritos filosóficos de Kant»: la noción de fin natural le dio un sentido nuevo al lenguaje de la teleología. Sin embargo, la finalidad así redescubierta queda desposeída de toda eficiencia: controla sin intervenir, limita los procesos sin producirlos, –prefiguración del compromiso de Claude Bernard (los fenómenos vitales resultan irreductibles al mecanicismo, pero no hay causas finales y «la finalidad no es nada»). Bergson criticará, como un compromiso insatisfactorio, esta excepción en favor de la finalidad interna en un mundo desfinalizado: «Hay que optar entre la pura y simple negación de la finalidad y la hipótesis que coordina no sólo las partes de un organismo con el organismo mismo, sino también cada ser viviente con el conjunto de los demás... Por radical que pueda parecer nuestra tesis, la finalidad o es externa, o no es nada en absoluto»[1]. Pero no es seguro que después de Kant la división entre estas dos regiones de la finalidad (externa y eficiente – interna y efectiva) sea tan sencilla como supone Bergson. Y la noción de fin natural entraña no tanto un rechazo, cuanto un reexamen de la noción de finalidad externa.

En el § 63 de la *KU* Kant reanuda, es cierto, los ataques de *El único fundamento* contra ella: «Para uso de los pueblos de la zona glacial, el mar encierra una rica provisión de animales que les proporcionan el alimento y el vestido y, con ello, combustible para calentar sus cabañas, además de la madera que el mar acarrea, por así decir, con vistas a sus habitáculos; es cierto que

[1] Bergson, *Év. créat.*, pp. 529-531.

aquí hay una referencia admirable de la naturaleza a un único fin, que es el groenlandés, el lapón, etc. Pero no se ve por qué los hombres deben vivir allá»[2]. Para tener derecho a afirmar que se ha producido una disposición de la naturaleza con vistas a semejante efecto, haría falta saber que «la existencia de aquello a lo que conviene el objeto es fin de la naturaleza en sí». Ahora bien, ¿cómo determinar los medios y los fines sin arbitrariedad?, ¿cómo decidir en absoluto que un ser es un fin y que sus condiciones de existencia son medios? Si entendemos por «fin» el término de un proceso, dirá Hegel, en la naturaleza no hay «fines objetivos»; la expresión misma «fines objetivos de la naturaleza» resulta contradictoria, pues el objeto que se supone que representa el fin sigue estando subordinado al proyecto que lo engendró. «Propiamente hablando, la finalidad externa, que tan sólo tiene la forma de la teleología, sólo conduce a medios y no a un fin objetivo»[3]. Ésta es la definición de la «utilidad» (*Nutzbarkeit*): el efecto es simplemente un medio disponible «para el arte de otros seres naturales posibles» (V, 367); la cosa ya no es considerada como obra del arte, sino como materia para el arte[4]. Ahora bien, la importancia que se le concede a este concepto de *utilidad*, del que Hegel hará uno de los rasgos sintomáticos de la *Aufklärung* y su renuncia al Absoluto, es inseparable de la condena de la teleología clásica. Cuanto más nos convencemos de que el hombre es el único autor de finalidad, no ya instrumento de orden –como el artesano platónico–, sino inventor de orden, estamos tanto menos dispuestos a encontrar finalidad en las cosas. Lo que pasaba por «benevolencia» de la naturaleza ha de serle atribuido a la ingeniosidad de los técnicos: si no se hubiesen inventado las lentes, ¿se nos ocurriría admirarnos porque la nariz esté hecha para llevarlas? El monopolio de la finalidad por parte de la técnica humana tiene como contrapartida, pues, su expulsión de la naturaleza. ¿Por qué no pensar simplemente que el mar es causa de la arena?, pregunta Kant. ¿Qué necesidad hay de suponer una intención y «considerar el efecto (la arena) como una obra del arte»?

Pero esta condena de la finalidad objetiva externa, que parece inapelable, precede en la *KU* al examen de los fines naturales. Una vez reconocida la existencia de *N a t u r z w e c k e*, ¿no es preciso volver a la noción de «fines de la naturaleza» (*Z w e c k e d e r N a t u r*)? La división de los seres naturales en medios y fines nos parecía que resultaba de una metáfora tecnicista sin fundamento en las cosas; pero esto era antes de que se hubiese efectuado la distinción entre orgánico e inorgánico. Por el contrario, si hay seres –los vivientes– cuyo concepto encierra el esquema finalista, quizás vuelve a ser lícito hablar sin gratuidad de «fines de la naturaleza». Si «el agua, la tierra, el aire no pueden ser considerados como medios para el amontonamiento de las

[2] *KU*, V, 369, cf. V, 378. «Corremos casi siempre el riesgo de caer en el error cuando consideramos un interés humano como motivo de una operación divina» (*Einzig Beweis*, II, 136).
[3] Hegel, *W. Logik*, II, 402.
[4] «(El filósofo) reflexiona, y ve en el árbol del bosque el mástil que debe oponer un día su altiva cabeza a la tempestad y a los vientos; en las entrañas de la montaña, el metal bruto que bullirá un día en el fondo de hornos ardientes y adquirirá la forma de las máquinas que fecundan la tierra...» (Diderot, citado en Belaval, *Esthétique*, p. 87).

montañas», es porque éstas «no encierran en sí nada que exija un principio de su posibilidad según fines, algo por lo que su causa nunca pueda ser representada bajo el predicado de un medio (lo que es útil para)» (V, 425). Pero el medio-entorno no es para los vivientes lo que son la erosión y el pliegue para la forma de las montañas, ni siquiera lo que el océano Ártico es para los groenlandeses, pues la asimilación no es la utilización y no podríamos comparar la supervivencia del organismo con un aprovechamiento ingenioso de las condiciones. Si hay una especificidad de la vida, resulta imposible considerar al organismo como una región natural añadida a las demás y, en el límite, superflua, –ver en la adaptación de lo inorgánico a las necesidades orgánicas tan sólo un hecho de «finalidad contingente»[5]. Si queremos dar cuenta del hecho de que el «medio-entorno» es para el organismo elemento y no utensilio, hemos de volver a la distinción aristotélica entre *prâxis* y *poíesis*[6], ejercicio de una función y fabricación de una obra. Brevemente, si el organismo se comporta *con vistas a funcionar*, ya no podemos pensar su entorno geográfico como indiferente y en sí indeterminado con respecto a él. Es cierto que no hay disposiciones de la naturaleza en favor del hombre, pero en el corazón de la naturaleza física hay seres capaces de transfigurarla, y no sólo de alojarse en ella. «El concepto de fin natural conduce necesariamente a la idea de la naturaleza entera como un sistema según la regla de los fines...» (V, 379).

Se comprenderá mejor este cambio siguiendo el análisis de Hegel, que desarrolla las indicaciones de Kant sobre este punto. No hay finalidad objeti-

[5] Cf. el texto de Hegel sobre la pobreza teleológica al final de la *Ph. der Religion*: si la naturaleza inorgánica es considerada como «autónoma» (*selbstständig*) y el hombre no hace más que añadirse a ella, «se considera contingente el acuerdo entre lo inorgánico y lo orgánico: ya no hay necesidad de solicitar una unidad; se da por contingente el hecho mismo de que haya finalidad» (*Ph. der Religion*, XI, 528-9). Sobre el vuelco necesario de esta visión del entendimiento, cf. *W. Logik*, II, 423: «El sujeto es fin de sí mismo (*Selbstzweck*), el Concepto que tiene su medio y su realidad subjetiva en la realidad que se le somete; con ello, está constituido como la Idea que es en sí y para sí, como lo independiente esencial con respecto al cual el mundo exterior presupuesto sólo tiene el valor de algo negativo y dependiente». La primacía ontológica que Hegel le concede a lo orgánico entraña su oposición a cualquier doctrina de la selección natural y a la doctrina de las condiciones de existencia («Estos géneros habrían desaparecido porque habrían cesado las condiciones requeridas para su existencia», *Ph. der Religion*, II, 529).

[6] Sobre la «*prâxis*» como designando una actividad del viviente cf. Aristóteles, *De caelo*, 292 a 20-292 b 5 [trad. esp. *Acerca del Cielo,* Madrid, Gredos, 1996]. Cf. la dialéctica de la observación de lo orgánico en la *Fenomenología*: «Lo orgánico no produce nada, no hace más que conservarse a sí mismo, o bien lo que viene a ser producido ya está presente también cuando es producido» (trad. Hyppolite, p. 218). Cf. el comentario de Hegel sobre la entelequia de Aristóteles: «En esta expresión de Aristóteles está contenido el concepto de vida; pero se ha perdido este concepto aristotélico de la naturaleza, de la vitalidad; está ausente de la visión moderna de la naturaleza y de la vida, donde se considera como principios la presión, el choque, las relaciones químicas, brevemente, las relaciones exteriores. Sólo en la filosofía kantiana ha resurgido este concepto: el viviente es en sí mismo fin, debe ser juzgado como fin de sí mismo. Es cierto que Kant le da a esto la forma subjetiva, como si esta expresión fuese auxiliar respecto de nuestro razonamiento subjetivo; pero lo verdadero reside, no obstante, en el hecho de que se produzca –se alcance– un fin en sí mismo, que es el productor, y en esto es en lo que consiste la conservación de la figura orgánica. Es, por tanto, la entelequia, la *enérgeia* de Aristóteles (*Gesch. Philo.*, II, 346-7).

va en la medida en que el objeto que llamamos «fin» sigue siendo distinto del medio, como es siempre el caso cuando la finalidad se define según el esquema artesanal: un *constructor inteligente* que dispone los *elementos* con vistas a realizar una *obra*. Ahora bien, la acción del sujeto viviente no es así. Es cierto que siente la presencia del medio-entorno como la de una «objetividad indiferente», a menudo hostil, en la que estaría inserto: así, experimenta en el dolor, y después rechaza, una agresión convirtiéndose él mismo en objetividad y en *útil* de su conservación; en la contra-violencia que ejerce sobre el mundo no supera, por tanto, el nivel de la finalidad externa, –«en esta relación se manifiesta su carácter particular y finito»[7]. Pero sería equivocado interpretar el viviente a partir de esta situación *patológica* (en el doble sentido de la palabra). Ocurre algo completamente distinto si pasamos de la relación mecánica «*stimulus*-reacción» a la relación «necesidad-asimilación», característica de la vida: el organismo, entonces, ya no trata la objetividad como objetividad; se la apropia en lugar de apartarla y, desde entonces, hace de ella no sólo un medio, sino un medio que *no subsiste ya en tanto que ser independiente* y que pasa por entero a su uso, al contrario que la cosa disponible de la utilidad. De modo que se hace manifiesta la diferencia de naturaleza entre organismo y producto artificial: en la medida en que el reloj y la casa tan sólo eran «fines» aparentes (con relación a los instrumentos que sirvieron para fabricarlos), pero en realidad estaban *constituidos* por otros medios (piedras, ladrillos, resortes) que les comunicaban su fragilidad, el viviente niega en su ser mismo el medio de su subsistencia. Para satisfacer su necesidad no sólo recurre a la naturaleza inorgánica, sino que la suprime en su ser inorgánica. Posee, pues, el poder de conservar su forma, no sólo resistiendo al ser-otro (que permanecería entonces eternamente ser-otro indiferente), sino aboliendo su alteridad. Por su estilo de «producción» es ejemplo de que no toda producción es necesariamente transformación de una *cosa dada* en *otra cosa*, –o aún de que hay una producción que es reproducción. Ejemplo, también, de que hay medios que merecen este nombre más que las estratagemas divinas imaginadas por teólogos en busca de lo maravilloso, pues el verdadero *medio* no es ni un rodeo, ni una etapa que queden por detrás del fin una vez alcanzado, sino aquello que queda abolido en el fin realizado. El fin desnaturaliza los medios, y en este sentido los justifica: porque los metamorfosea, y no porque corrija retroactivamente la apreciación que habíamos hecho sobre ellos. En la asimilación el medio se comporta como medio: es borrado por su fin. Centrada en adelante en los comportamientos, la naturaleza se convierte, por tanto, verdaderamente –y no por las necesidades apologéticas de la «buena causa»– en un sistema orientado a fines. Desarrollo de la idea que expresa el § 82 de la *KU*: una cosa sólo puede ser medio *seguramente* con respecto a un ser organizado. Sin estos puntos de anclaje que son los organismos, cualquier red teleológica tan sólo sería una señalización arbitraria en el mapa de la *utilidad*; únicamente la presencia de

[7] Hegel, *W. Logik*, II, 425.

los vivientes permite asignar relaciones indiscutibles de conveniencia en la naturaleza y distinguir los objetos disponibles para el uso y los efímeros objetos de la necesidad. «Amar es muy distinto de gozar»[8].

II El proceso vital como referente

Pero, ¿podemos seguir hablando aquí de «finalidad externa»? Sí, si entendemos con ello que hay una jerarquía entre los seres y que los unos están al servicio de los otros. No, si queremos decir que el viviente desempeñará en adelante una función demiúrgica, pues el descubrimiento del modo de ser original de la vida anuncia la sustitución de la finalidad técnica externa por una finalidad externa de género nuevo. El viviente no es un técnico, –o más bien es un técnico que ha abolido la separación entre él mismo y la materia obrada: la vida es una acción sobre el medio-entorno tal que el medio-entorno se convierte en viviente. Por tanto, subordinar la finalidad externa a los intereses de la vida no es representar al viviente como un nuevo artesano supremo, sino como un ser capaz de apropiarse totalmente de la naturaleza y a cuyo nivel acaba la separación estanca –que, hasta ahora, parecía ir de suyo– entre el individuo y su entorno. Cuando Hegel escribe que, en el proceso vital, «la particularidad del individuo desaparece para dejar paso a su universalidad», toma la palabra *universalidad* en un sentido nuevo: capacidad ilimitada de transformar las condiciones de existencia en un medio-entorno dado, en lugar de estar determinado por ellas. Pero cuando Kant escribe: «Hemos visto en lo que precede que tenemos una causa suficiente para juzgar al hombre no sólo como fin natural, al igual que todo ser organizado, sino como fin último (*letzte Zweck*) de la naturaleza» (V, 429), también está dándole un sentido nuevo a la palabra *fin*. Ya no el «lugar natural» hacia el que se deslizaría infaliblemente el curso de las cosas, sino el ser capaz de tomar posesión del mundo ambiente. En tanto que viviente, el hombre ya no es el beneficiario de la Creación, sino su perturbador de derecho.

De aquí extraerá su poder de fascinación, tras Kant, el paradigma de la vida. Definida a partir de la vida, la finalidad externa ya no tiene el mismo sentido que la finalidad externa de los clásicos: el viviente no es ni el objeto de una Providencia, ni siquiera un sujeto *previsor* en el sentido en que lo era la Providencia que velaba por su conservación en tanto que ser creado, sino un funcionamiento que elabora espontáneamente sus condiciones de ejercicio. – Si es falso, por ejemplo, que la antropología tan sólo sea en Marx una teología invertida, es porque todo un respecto de la obra de Marx reafirma el privilegio inédito que así se le confiere al viviente y porque su crítica se subordina a esta norma. Resulta escandaloso que el trabajo se haya convertido en «*medio* de existencia», pues es prueba de que ya no coincide con la actividad, meta de

[8] Sade, *Justine ou Les Malheurs de la vertu*, p. 204. En este pasaje, la descripción del deseo es al mismo tiempo una crítica del optimismo utilitarista: «Debe resultarle indiferente que este objeto sea feliz o infeliz, con tal de que se haya deleitado; *no hay verdaderamente ninguna clase de relaciones entre este objeto y él*».

la vida («cuando el trabajo se haya convertido no sólo en medio para vivir, sino en la primera necesidad de la vida...», escribirá Marx aún en 1875); la desgracia del hombre resulta de que el trabajo socializado se haya separado de la vida y la necesidad haya dejado de ser la medida de la producción: al mismo tiempo, nuestras «producciones» dejan de ser «otros tantos espejos donde se refleja nuestro género», y se olvida la especificidad del viviente. Además, la alienación será descrita como la recaída del momento biológico de la *necesidad* en el momento *patológico*, no característico del viviente: sólo entonces experimento «odio por esta actividad que es para mí un tormento o más bien la apariencia de una actividad, luego tan sólo una actividad forzada, impuesta solamente por la necesidad exterior, contingente, y no por la necesidad interior, menesterosa»[9]. Para que la alienación fuese diagnosticada como desviación con respecto a nuestra actividad finalizante, como caída de la *prâxis* en la *poíesis*, el proceso vital debió ser considerado como referente.

III QUE LA FELICIDAD NO ES FIN SUPREMO. ESTADO DE NATURALEZA E HISTORIA

Tomar en consideración al viviente nos lleva, pues, a preguntarnos por el «fin supremo» (*Endzweck*): «Tienen que darse, en primer lugar, fines de la naturaleza para los que debemos buscar, a continuación, un fin supremo» (V, 436). Pero no es seguro que la respuesta esté dada o incluso esbozada, como pensará Hegel, en el nivel de la vida. En cuanto tal, ningún viviente es un fin supremo; como mucho (quizás) un «fin último» de la naturaleza: «podríamos incluso probar *a priori* que lo que para la naturaleza podría ser un fin último –según todas las determinaciones y propiedades imaginables con que lo dotásemos–, *en tanto que cosa natural* nunca podría ser por ello un fin supremo» (V, 426). En la medida en que nos atenemos al espectáculo de la naturaleza, resulta imposible concebir qué pueda significar un fin supremo[10]... Sin duda, la naturaleza viviente es una norma teleológica absoluta, pero no *el hombre en tanto que viviente*. Si consideramos tan sólo las «*causas finales físicas*», nada nos garantiza que el hombre sea algo más que un eslabón en su encadenamiento (*ein Glied*)[11]: tan verosímil es pretender que los animales están destinados a la alimentación del hombre, como que el hombre, cazando animales carnívoros, restablece un equilibrio natural, con el mismo derecho con que el pájaro devora insectos (V, 427). Y todo nos asegura, por el contrario, que la naturaleza no le hizo ningún regalo a nuestra especie: «en proporción con la omnipotencia de la naturaleza, el hombre tan sólo es una bagatela (*eine Kleinigkeit*)»[12]. Consultando los archivos geológicos, llegamos incluso a

[9] Marx, Mega, I, 3, p. 547.
[10] *Preissch.*, XX, 306.
[11] V, 431. «Únicamente la representación del mundo como un sistema de causas finales morales alcanza el Bien supremo. Pues, en el *nexus finalis* físico el hombre es un miembro (*ein Glied*)» (*Rx* 6451, XVIII, p. 723).
[12] *Streit Fak.*, VII, 89.

dudar que la expresión «fin natural» tenga algún sentido[13]. Incluso admitiendo, con Camper, que la humanidad haya sabido sobrevivir por medio del ingenio a las erupciones volcánicas, al hundimiento de continentes, ¿es ésta una razón para ver en su frágil suerte un privilegio metafísico? «La arqueología de la naturaleza» revela la miseria del hombre con más fuerza aún que la meditación sobre los dos infinitos en el siglo XVII: conforme la naturaleza se retira hacia su pasado, medimos mejor lo irrisorio del orgullo humano. No hay vivientes elegidos.

Nos parecía que la noción de vida salvaguardaba y renovaba por entero la «finalidad externa»: ¿tenemos entonces que renunciar a ella? Sería ir demasiado deprisa. Es cierto que *en sí mismo* el viviente no es ni un modelo, ni una anticipación del fin supremo –y ya no se encontrará en la vida, como tampoco en la historia, el reflejo del Absoluto: el final de la *KU* extiende por adelantado un balance de las decepciones inevitables. Si la teleología puede relanzarse a partir del concepto de fin natural, no es porque éste revalorice una cierta región de la naturaleza, sino porque es prueba de que puede resultar imposible comprender el fenómeno sin referirlo a lo suprasensible: la vida no transfigura tanto la naturaleza, cuanto más bien nos sugiere que busquemos el fin supremo más allá de ella; no es tanto la realización inmediata de la Idea, sino el signo de la incompatibilidad entre Idea y naturaleza. Si el hombre es «fin último», es en la medida en que logra establecer una relación tal con su entorno que la naturaleza sería incapaz de instaurarla por sí misma: esto es todo lo que anuncia la vida. Por lo demás, en tanto que viviente, el hombre pertenece a la objetividad, y sería arbitrario designar como destinación de la naturaleza a este objeto mundano *dado*: no hay objeto empírico como tal que sea fin último, salvo por una decisión gratuita; ningún viviente que sea el centro del mundo. «Si el hombre está presente (*w e n n d e r M e n s c h d a i s t*), hace de la felicidad su intención suprema (*Endabsicht*), –pero esto no explica, en última instancia, por qué se encuentra allí, ni qué valor tiene él mismo para hacer agradable su existencia» (V, 442). Si el hombre está presente... Pero nada, salvo la locura del humanismo, autoriza a transformar este azar geo-biológico en un fin intencional (era preciso que el hombre estuviese presente).

[13] «El hombre no ha nacido para construir moradas eternas sobre este frívolo escenario» (*Erdleben* 1755, I, 460). Ni siquiera tiene derecho a quejarse de la inclemencia de los elementos: «No sería mejor pensar: era necesario que seísmos sacudiesen cada cierto tiempo el suelo terrestre, pero no lo era que nosotros construyésemos mansiones suntuosas. Los habitantes del Perú viven en casas cuyos muros son muy poco elevados; el resto son de cañas. El hombre debe acomodarse a la naturaleza y no querer que ésta se acomode a él» (*ibid.*, 456). El desastre de Lisboa, escribe Rousseau a Voltaire (18 de julio de 1756), no es tanto un argumento contra la Providencia, cuanto una advertencia a los arquitectos de las ciudades: ¿para qué indignarse de que la naturaleza ignore la geografía humana? Fragilidad de nuestras residencias, fragilidad de nuestros tabúes, ésta es la lección antropológica de los cataclismos. Habrá predicadores que pretendan que el seísmo que sacudió Jamaica fue un castigo del cielo atraído por los vicios de sus habitantes: «este acontecimiento», responde Kant, «debe contarse entre el número de los que se producen según una ley general de la naturaleza» (*Einzig Beweis*, II, 104).

¿Por qué se ha creído esto ingenua, después fanáticamente? ¿Por qué ha sobrevivido el *antropocentrismo*, vestigio de la teología natural, como humanismo en el mundo de la utilidad? El interés que le prestamos a la vida hace que la consideremos como la justificación suficiente de nuestra existencia y que el juicio egoísta del viviente sustituya al juicio objetivo que un «espectador imparcial» pronunciaría sobre mi persona. El bienestar del viviente parece ser entonces el «fin último» de la naturaleza, pues hemos rebajado al mismo plano *el valor de mi existencia* (*Dasein*) y *el valor de mi estado empírico* (*Zustand*). Una vez más, no distinguimos los puntos de vista, o bien, como los estoicos y los epicúreos, nos aferramos unilateralmente a uno sólo: «Epicuro sólo tuvo en cuenta el valor del estado; no sabía nada del valor interno de la persona. Zenón no le confirió valor al estado, sino que tan sólo reconoció como Soberano Bien el valor de la persona. Éste transgredió la naturaleza del hombre, aquél se quedó más acá»[14]. Ahora bien, el juicio respecto del fin supremo de la Creación supone que nos situemos más allá del interés vital: «Si pudiese manifestarse una intención sabia en el Todo, no sería con respecto al valor de su estado cuando existen (*ihres Zustandes, wenn sie existieren*), sino con respecto a su existencia misma, es decir, a la razón por la que precisamente están ahí» (*Ideen*, VIII, 64).

Al poner en su lugar el «punto de vista» eudemonista a veces puede parecer que tan sólo expresa una toma de partido por el ascetismo: «La moral no dice que yo deba conservar la vida, sino solamente que debo ser digno de vivir... No conservar la vida, sino aquello mismo que nos hace dignos de la vida, aunque sea sacrificándola» (*Rx* 6979). Sin embargo, no se trata de rigorismo, sino de enderezar un error en cuanto a la *situación* del hombre. La observación basta para mostrar que la Providencia no ha conspirado para nuestro bienestar; el sentido común es suficiente para persuadirnos de que la naturaleza ha sido torpe delegando en la razón una tarea que el instinto hubiese cumplido sin rodeos. Pero sería abusivo concluir de ello tan sólo que el hombre es indigno de los cuidados de la Providencia; ¿no es más bien signo de que merece algo más que el ser confiado a su custodia, que «el fin de su existencia es por entero diferente y mucho más noble» (*Grundl.*, IV, 395-6)? Tan sólo estaríamos consagrados a la felicidad, si la naturaleza fuese nuestro único horizonte. Ahora bien, Kant no desprecia tanto la felicidad empírica, sino que rechaza más bien el presupuesto naturalista en nombre del que todavía Rousseau estuvo tentado de confiar el hombre a la naturaleza. Si bien nunca ha criticado expresamente a Rousseau, los correctivos que le aplica sugieren que en él la obsesión por la felicidad a veces hace de pantalla a la

[14] *Rx* 6837. «Epicuro quería dar motivos para la virtud y le quitó su valor interno. Zenón quería darle un valor interno a la virtud y le quitó los motivos. Únicamente el Cristo le dio valor interno y motivos» (*Rx* 6838). – «(El valor de mi estado empírico) es el principio de la felicidad, (el valor de mi existencia) el principio de lo que nos hace dignos de la felicidad. Aquél, es el principio del amor de sí, –éste, el de la estima de sí; aquél es el principio del valor del estado a los ojos de la persona, –éste, el del valor de la persona misma y su existencia a juicio de la razón práctica en general... Aquél sitúa la más alta condición del Soberano Bien en lo que depende del azar, éste en lo que está siempre en nuestro poder» (*Rx* 7242).

revelación de la libertad. El mérito de Rousseau consistió en la «mirada hacia atrás» que echó sobre nuestro origen. Pero como dejó siempre entender que este origen era también nuestro *elemento*, desconoció la historia y, como un griego, tan sólo pudo concebir la «*Entwicklung*» a la manera de una decadencia que nos haría perder de vista la verdad del comienzo; dejó entender que la felicidad de los tahitianos era envidiable y que el «goce de la felicidad» habría sido preferible al «desarrollo de los talentos»[15]. Kant alimenta menos ilusiones: entiende que hay que partir del hombre civilizado, y no del hombre natural. De ahí el perpetuo desajuste entre Rousseau y él; hablan en el mismo registro, pero sus voces están desafinadas.

«Hombre, no busques más al autor del mal: tú mismo eres ese autor...». Kant recoge esta fórmula, pero no prosigue: «eliminad nuestros funestos progresos, eliminad la obra del hombre, y todo está bien». Todo es bueno en la naturaleza, sin duda (*Rx* 1500)... Pero, ¿qué quiere decir entonces la palabra «bueno»? No hay léxico de los valores que sea común a la inmediatez y a la historia humana: «El mal según la razón es algo bueno según la animalidad» (*Rx* 1498). Conservemos, pues, «el estado de naturaleza» como hipótesis de trabajo, pero despojado de cualquier hechizo: «el fantasma de la edad de oro, tan alabado por los poetas, en la que estaríamos liberados de todas las necesidades imaginarias que crea en nosotros el lujo... El hombre no podría mantenerse (en este estado) porque no le es suficiente» (*Muthmass. Anfang*, 122).

Esta divergencia sólo es ideológica en apariencia. El texto del *Vicaire savoyard* indica con precisión dónde y por qué Kant sigue otro camino: «El mal general», escribe Rousseau, «tan sólo puede residir en el desorden, y veo en el sistema del mundo un orden que no cesa en absoluto». En Rousseau, la nostalgia del original se debe a que toma como referencia «el sistema del mundo»; como opone una naturaleza física, que sólo presenta «armonía y proporción», al género humano, que sólo presenta «confusión, desórdenes», la historia, considerada así en la perspectiva de la sabiduría de la Creación en sentido clásico, adopta la figura del caos. Rousseau le reconoce al hombre el título de «rey de la tierra que habita», pero continúa pensando su libertad con respecto al orden inhumano, en cuyo nombre Leibniz dudaba de si «Dios prefiere en cualquier respecto de consideración un solo hombre a toda la especie de los leones». En semejante contexto, Rousseau, por su parte, termina por dudar que la libertad turbulenta del hombre haya compensado jamás su maleficencia. La valoración de la buena naturaleza (y el pesimismo histórico que se desprende de ella) son los últimos ecos de la metafísica del siglo XVII en su pensamiento: al igual que ésta, hace del cosmos el único paradigma del orden. Kant rompe con esta tradición y vacía la «Naturaleza» de todas las significaciones maléficas o consoladoras que el siglo XVIII había alojado en ella: se

[15] Cf. *Rx* 1521, XV, 887: «¿Por qué le concedemos tan poco valor a la existencia de seres racionales y felices, pero que no progresan en la cultura? Parece que tan sólo llenen el vacío de la Creación» (*ibid.*, p. 891). – «Rousseau no cometió un error tan grande al preferir el estado de los salvajes, con tal, seguramente, de que no tengamos en cuenta el último grado al que debe aún elevarse nuestra especie» (*Ideen*, VIII, 64).

convierte en un punto de referencia abstracto. «El salvaje está por debajo de la naturaleza del hombre; en el lujo, el hombre vaga fuera de los límites de ésta; el hombre moralmente labrado se sitúa por encima de ella»[16]. Por un tiempo, la naturaleza sigue siendo el origen de las coordenadas antropológicas; pero en adelante ya no es imaginable como tierra prometida. Por tanto, en el hecho de que, en esta antropología trascendental que es la investigación sobre el «fin supremo», no haya que detenerse en el bienestar vital, hemos de ver el signo de la decadencia del mito de la naturaleza y no la prueba de la melancolía de Kant o la supervivencia de su educación pietista. *En tanto que fin natural,* el viviente dejaba presentir que la investigación de un «fin supremo» no está desprovista de sentido; pero, *en tanto que ser natural,* tan sólo podría constituir una respuesta irrisoria a la pregunta así planteada. Si la felicidad nos parece que es fin supremo, cuando «no es *ni siquiera* el fin último de la naturaleza para el hombre», esto es confesión de nuestro egoísmo de vivientes: el hombre *como individuo* tan sólo mira por su conservación (*Selbsterhaltung*) (*Rx* 1423) y la animalidad es su «destinación principal» (*Rx* 1393). Pero seguir el ejemplo de la exigencia restringida del *individuo* viviente sería decidir demasiado pronto respecto de la destinación del hombre, y sería incluso conceder ya que la naturaleza es nuestra vocación, pues la individualidad no es más que un corte natural; solamente en las especies animales es una instancia última[17]. Pero al individuo humano «le resulta enteramente imposible alcanzar su destinación... Antes, los hombres no tenían ningún concepto de la perfección que podía alcanzar la naturaleza humana. Y nosotros mismos estamos aún lejos de haber sacado a la luz este concepto. Por lo menos, es cierto que los hombres singulares no pueden llegar a ello, sino sólo el género humano» (*Pädagogik*, IX 445). Esta hipótesis de la razón no tiene nada que ver con un sacrificio del individuo a la especie, como se ha pretendido: no hace más que sancionar la imposibilidad para éste de encontrar un sentido a nuestra vida empírica, tanto si la consideramos a la escala del hombre aislado («el hombre natural») o incluso a la escala efímera de una generación. Según Kant, pretender descifrar el destino «*del hombre*» (este singular puede ser ya un prejuicio) en una soledad original, es ya equivocarse de terreno y confundir en el mismo *a priori* animalidad y humanidad. Lo cual viene a confundir un poco más un conjunto compuesto y una totalidad continua, la serie de los números y el espacio: el destino de la animalidad es la extensión (*A u s d e h n u n g*) sobre la superficie de la tierra por medio de la repetición monótona de los individuos, el de la humanidad el desarrollo (*E n t w i c k l u n g*) de disposiciones (*Rx* 1799, XV, p. 782). Y la historia es el nombre de esta descentración necesaria con respecto al «estado de naturaleza», del mismo modo que la vida era una primera descentración con respecto a la naturaleza física. El concepto de historia sólo tiene sentido y utilidad resituado en la fórmula: «*La historia de la humanidad es diferente de la historia de los hombres*» (*Rx* 1499). Puesto que el destino *natural* del hombre no decide

[16] Citado por Delbos, *Ph. pratique*, p. 125.
[17] *Rx* 1499, XV, 781. Cf. *Rx* 1392 e *Idée pour une histoire*, VIII, 17-18.

sobre su esencia, nos dirigiremos al futuro del *género* humano; puesto que el individuo racional es mortal, le confiaremos a la especie, inmortal, el cumplimiento de su destino racional abortado (*Ideen*, VIII, 20). Hegel retomará esta definición anti-individualista, porque anti-naturalista, de la humanidad, contra la que ya Herder elevó una protesta «humanista». ¿No resulta absurdo, preguntaba, sostener que la especie posee algo más que los individuos que la componen? Sería tanto como afirmar que «ningún caballo tiene cuernos, pero que la especie equina está provista de ellos». La objeción no vale nada, replica Kant: «Hay que entender por especie la totalidad de un *linaje* de generaciones extendiéndose hasta el infinito» (*Ideen*, VIII, 65). Sin esta temporalidad acumulativa, el hombre tan sólo sería un animal dotado de menos instintos que los demás y nada compensaría esta fragilidad. Así, la naturaleza, tanto en sentido físico como en sentido mítico, ya no anuncia nada del hombre, ni deja presagiar nada de él. Pero, ¿hay que deplorarlo por ello? ¿De qué servía «cantar la sabiduría y la magnificencia de la Creación en el dominio de la naturaleza, donde está ausente la razón..., si sobre el vasto escenario en que actúa la sabiduría suprema encontrábamos un terreno que nos planteaba una objeción ineluctable?» (*Ideen*, VIII, 30). Mientras la naturaleza daba testimonio en favor de Dios, como aún en el *Vicaire savoyard*, seguía siendo la referencia suprema, y la *desnaturalización* tan sólo tenía sentido trágico, como salida incierta. Todo cambia cuando la postulación del Dios teórico se transforma en aproximación a lo suprasensible: la desnaturalización ya no resulta catastrófica. El concepto de historia tan sólo era posible aprovechando este cambio de régimen teológico: Rousseau hablaba aún el lenguaje de Malebranche, Kant habla ya el de Hegel.

Lejos de ser inconciliable con la filosofía ética, el recurso a la historia es más bien su preámbulo: entre lo patológico y lo pragmático, la historia traza un corte que separará a continuación lo patológico y la moralidad. Una vez reconocida la división entre nuestras dos vocaciones –«*como animal*, hecho para la conservación de sí, *como hombre*, hecho para la sociedad»[18]–, la historia nace sobre la segunda vertiente: sólo tiene sentido en el nivel de la cultura. Haciendo de ésta, en el § 83, «el fin último de la naturaleza para el hombre», la *KU* consagra la separación entre naturaleza e historia, que Hegel ampliará y cuyo carácter «idealista» (historia de las superestructuras, «extramundana, supramundana»)[19] denunciará Marx. Ahora bien, parece que la cultura, según Kant –«aptitud para proponerse fines en general», «para utili-

[18] *Rx* 1423, XV, 621: «Si consideramos la felicidad del salvaje, no es para volver a los bosques, sino para ver lo que hemos perdido, ganando por otro extremo. Con ello, no vinculamos el uso de los placeres de la sociedad a inclinaciones contrarias a la felicidad y a la naturaleza, y el hombre civilizado sigue siendo un hombre de la naturaleza. Esto sirve como criterio. Pues la naturaleza nunca crea un hombre para el estado civil y sus inclinaciones tan sólo apuntan a conservar el estado de inocencia de la vida» (*Bemerkungen*, XX, 31 [trad. esp. *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza, 1990]).

[19] «Por tanto, la relación del hombre con la naturaleza fue excluida de la historia y por esta razón se engendró la oposición entre naturaleza e historia», Marx, *Deutsche Ideologie*, III, 39 (Dietz Verlag [trad. esp. *La ideología alemana*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994]).

zar la naturaleza como medio»–, aparezca no tanto en la política y en la religión cuanto en el desarrollo de las técnicas. En tanto que técnicos, los hombres comienzan a ser *dignos* de gozar de la vida: «El mundo no tiene ningún valor si no hay seres racionales para utilizarlo (*von denen sie gebraucht wird*), no sólo para contemplarlo; la simple utilización del mundo apunta a satisfacer la vida. En tanto que fin natural de todas las criaturas racionales, ésta era, pues, la única intención con respecto a la cual el mundo era un bien, no sólo para el goce, sino también para el uso» (*Rx* 6908).

IV Ni teodicea, ni «historia natural del hombre»

Pero, puesto que es definida como «utilización de la naturaleza», la cultura sigue siendo inseparable de su motivación biológica. «Aparta al hombre cada vez más de su destinación física, pero ésta sigue siempre allí para conservar el género animal. *De donde el origen del mal*» (*Rx* 1521, XV, 888). Hacer un abismo de la simple diferencia entre institución y naturaleza sería, pues, falsear las cosas: «El destino natural encierra tanto la disposición animal como el arte que la coacciona» (*Rx* 1417); «Debemos hacerle violencia a la animalidad, pero el impulso que nos lleva a ello reside todavía en la animalidad»[20]. Por tanto, al igual que no es el lugar de la felicidad, la historia kantiana tampoco es el escenario de una revelación del espíritu: nunca se despega lo bastante de la naturaleza como para perder su rastro. Simbólicamente, «la geografía es el sustrato de la historia» (*Geographie*, IX, 163); en 1784, como en 1763, la inteligibilidad de ésta queda garantizada principalmente por la posibilidad de volver a encontrar el equivalente del determinismo natural en los fenómenos sociales; finalmente, Kant insiste en la inconsciencia de los actores de la historia, y no vemos que esta inconsciencia pueda jamás quedar reabsorbida (*Ideen*, VIII, 17). La finalidad en la historia aparece de modo demasiado indeciso, pues, como para autorizar algo más que una esperanza; no entrevemos ningún final (*kein Ende*) para la cultura; para la especie humana, «la meta sigue estando sólo en perspectiva (*im Prospekte*), incluso si la tendencia hacia este fin supremo, a menudo trabado, nunca experimenta una regresión» (*Anthropol.*, VII, 324). Contrapesado por la fuerza de las cosas, el curso del mundo resulta sin duda atraído de lejos por un fin (advenimiento de la constitución civil, de la paz perpetua), pero éste es un ideal y no una racionalidad que actúe. Es como si la historia siguiese siendo demasiado «natural» como para ser algo más que un medio impuro y, a fin de cuentas, poco satisfactorio, de la razón: sus intereses tan sólo convergen fortuitamente. Del antagonismo de las inclinaciones perfectamente puede resultar la autodestrucción del mal, pero nos equivocaríamos al confundir esto con el triunfo del bien[21];

[20] *Rx* 1414. Cf. *Rx* 6620.

[21] Incluso en los textos que más podría parecer que anuncian la astucia de la historia, Kant precisa que el mal termina por destruirse para dejar paso al bien: «Pues el mal resulta precisamente del antagonismo de estas inclinaciones, que le procuran a la razón un libre juego por

sin duda, la cultura tan sólo progresa por la desigualdad y la «discordia», pero esta estratagema en nada atenúa «el veto sin apelación» que la razón práctica nos dirige: «no debe haber guerra» (*Rechtsl.*, VI, 354); el curso de la historia, aprovechando el juego de las pasiones, puede llevar a cabo lo que hubiese podido ordenarnos la razón práctica: así el espíritu lucrativo contrarresta el ardor belicoso. Pero no creamos que basta con esta garantía natural «para que podamos predecir teóricamente, a partir de ella, el advenimiento de la paz perpetua» (*Ew. Fried.*, VIII, 368). Si la astucia de la razón en la historia consiste en una delegación que ésta haga en las pasiones, la astucia kantiana de la razón siempre queda incompleta; el medio indirecto jamás tendrá la dignidad, ni siquiera la eficacia, de la buena voluntad. Y nada sería más peligroso que imaginar normas éticas en el curso de la historia. Hufeland pretendía derivar el derecho de coacción del derecho al perfeccionamiento (*Vervollkommung*) de todo ser racional: Kant le replica que la pretendida «obligación» de eliminar lo que obstaculiza el progreso de la humanidad no podría valer como fundamento jurídico (*Hufeland*, VIII, 128).

Nos parece que la lectura kantiana de la historia se halla así a medio camino entre dos interpretaciones opuestas: o bien la historia-teodicea hegeliana, o bien «la historia natural del hombre». Pero como, por una parte, Kant no piensa que un progreso temporal pueda realizar jamás el fin suprasensible al que está ordenada la historia, como por otra parte reconoce el indeleble carácter *natural* de lo histórico, es al final el segundo término el que se impone, y la historia es prácticamente despreciada por la misma razón que llevará al joven Marx a otorgarle prioridad epistemológica. Podemos leer en ello los signos precursores de la moralidad por venir, pero jamás encontrar aquí la dulce pendiente que nos conduciría a ella. Un poco más que la vida, la historia es índice de una vocación supranatural; pero hasta sería exagerado hablar de una aproximación. Incluso si la serie de las generaciones progresa lentamente hacia el bien, este progreso no es nada a la vista de lo suprasensible, y por eso «el problema de la educación moral de nuestra especie resulta insoluble»[22]. Nos parece también que ha habido que forzar los textos para asegurar que, según Kant, hay continuidad entre historia y moralidad. «Mostrando que la historia es el progreso de la libertad», escribe Delbos, «se preparaba para concebir que la libertad pueda tomarse a sí misma como contenido». *Preparar* (*vorbereiten*) es en efecto la misma palabra que encontramos en el § 83 de la *KU*: «Para descubrir dónde debemos situar en el hombre, al menos,

el que las domina todas, al mismo tiempo que en lugar del mal (*statt des Bösen*), que se destruye a sí mismo, hace triunfar el bien que se sostiene a sí mismo en el futuro, desde el momento en que existe» (*Theorie und Praxis*, VIII, 312). – La distinción hegeliana entre historia universal y esfera de la moralidad vuelve vana esta precaución: «Ante acciones históricas de alcance universal y ante sus autores no debemos pronunciar exigencias morales, que les resultan extrañas. No debe oponérseles la letanía de las virtudes privadas –modestia, humildad, amor a los hombres, beneficencia» (*Ph. Histoire*, 59, trad.).

[22] «El problema de la educación moral para nuestra especie permanece, pues, sin solución en razón de la cualidad del principio y no sólo en cuanto a su grado, pues una mala inclinación innata en la especie bien puede ser censurada por la razón humana universal, como mucho refrenada, pero con ello jamás extirpada» (*Anthrop.*, VII, 327).

este fin último de la naturaleza, debemos buscar lo que la naturaleza es capaz de realizar para *prepararle* para lo que debe hacer con vistas a ser fin supremo» (V, 431). Pero Delbos va demasiado lejos, a continuación, asegurando que «así se explica *el tránsito*, tanto como la subordinación, del orden de las voluntades empíricas al orden de las voluntades racionales... idea que Hegel se encargará de explicar sistemáticamente»[23]. De hecho, si la naturaleza ha preparado al hombre para su destinación suprema, ha obrado de modo tan discreto que sólo el sujeto moral consciente está en condiciones de hacer semejante lectura de la historia de la especie; el hombre cultivado, por su parte, se encuentra aún demasiado «naturalizado» como para presentir nada de esta verdad latente. «La primera vez que el hombre descubrió el privilegio que poseía... esta representación encerraba –cuán oscuramente (*wiewohl dunkel*)– la siguiente contrapartida: que no podía tratar de este modo *a ningún hombre*... esto era prepararse de lejos (*von weitem*) para las limitaciones que la razón le impondrá en el futuro a su voluntad con respecto a los hombres, sus semejantes»[24]. Desde muy lejos, ciertamente. Las reservas de Kant indican que en absoluto piensa estar describiendo una génesis: tan sólo podemos decir que, para quien observa el camino recorrido, la naturaleza a veces puede parecer asintótica respecto de la razón. Pero este parentesco de estructuras no puede transponerse en una evolución; lo importante es que ya no hay génesis histórica de la moralidad, como no hay pedagogía moral o maduración de un pueblo para la libertad. El humanismo comete una «metábasis» cuando pretende que hay educación de la libertad, oculta la discontinuidad bajo una continuidad ilusoria. Sin duda, la *Crítica* consiste en poner de relieve estas zonas de sombra en que, incomprensiblemente, lo sensible parece comunicar con el entendimiento, la naturaleza con el arte, las bellas artes con la moralidad, pero estas conciliaciones subterráneas en nada atenúan el rigor de las divisiones prácticas *en el sistema*. De hecho, la premonición de la moralidad en la cultura nunca es más que *negativa*: la inadecuación manifiesta de la razón a la felicidad nos llevaba a creer que la razón tiene una función más alta; los males que nos inflinge el egoísmo humano dejan entrever como contrapartida que «hay escondida en nosotros una aptitud para fines superiores». La historia indica precisamente de qué lado *no hay* que buscar el sentido de «lo humano»: entre los hombres.

Por tanto, piense Brunschvicg lo que quiera, la *tercera Crítica* no es el momento de la reconciliación. De la cultura, Kant retiene sobre todo el hecho de que entre ella y la idea de «fin supremo» no hay común medida y que sigue siendo un «fin último *de la naturaleza*» y no de la razón. E instituye la diferencia esencial entre *fin último* (*letzter Zweck*) y *fin supremo* (*Endzweck*)

[23] Delbos, *op. cit.*, p. 270.
[24] *Mutmassilicher Anfang.*, VIII, 114. – Nos referiremos a la opinión, diametralmente opuesta, que defiende Lévi-Strauss en su artículo «Rousseau, fondateur des sciences de l'homme»: «Arrogándose el derecho a separar radicalmente la humanidad de la animalidad, concediéndole a una todo lo que le negaba a la otra, (el hombre occidental) abrió un círculo maldito... La misma frontera, que se retira constantemente, serviría para separar a unos hombres de otros» (p. 246).

para subrayar mejor esta diferencia de origen: «El fin último de la naturaleza es la cultura; pero éste no es el fin supremo de la razón» (*Rx* 1521, XV, 888)[25]. En este estadio, el hombre es más que un instrumento del equilibrio ecológico, pero no deja de ser un *medio*: «Sin embargo, nosotros sólo somos medios para un fin supremo indeterminado» (V, 434, nota). Ahora bien, mientras no hayamos podido localizar un ser que sea más que un medio al servicio de un fin exterior a él, resulta imposible darle un contenido a la palabra «fin supremo». Por tanto, ni la historicidad del hombre, ni su capacidad de cultura le otorgan todavía el derecho de proclamarse «*Endzweck*»; sólo le garantizan un lugar privilegiado en la naturaleza; todavía no es la excepción ontológica que requiere la idea de «fin supremo», aún no equivale a esta ruptura radical con la naturaleza, sin la cual todo fin pretendidamente supremo no sería, de hecho, más que un fin último. Un fin supremo no es el que está situado más alto en la creación, sino el que, bajo cierto respecto de consideración, ya no es situable en ella. En la teleología histórica de Herder, nuestra especie se presenta como la coronación de la obra divina, pero sigue siendo «solamente una pequeña parte del Todo»[26]. Por alto que Herder –al igual que Reimarus en su teleología «biológica»– eleve al hombre sobre los demás vivientes, tan sólo lo considera en definitiva como un ser racional (*v e r n ü n f t i g e s W e s e n*), no como un ser de razón (*V e r n u n f t w e s e n*): «digo ser de razón y no ser racional, pues la razón como poder teórico bien podría ser la propiedad de un simple cuerpo viviente» (*Tugendl.*, VI, 418). En tanto que animal dotado de razón, el hombre sigue siendo un producto y lo que cree que es su destinación bien puede ser solamente una meta a la que apunta a través suyo una potencia superior. Centro de la Creación, no es más que una parte de ella, y no el fundamento. Por eso habrá un «humanismo cristiano» (o un «cristianismo progresista»), –y Herder anuncia uno de sus temas más ruidosos cuando sostiene (contra Kant) que «ningún individuo tiene derecho a creer que existe con vistas a otro o con vistas a la posteridad»: ¿por qué no romper una lanza en favor de la persona humana, una vez que el hombre ha quedado inscrito sabiamente en el registro de las especies creadas? Pero precisamente por eso hay una reflexión sobre el *V e r n u n f t w e s e n*, considerado más allá de la naturaleza y de la historia, que no pasa por un humanismo profesado con tan poco esfuerzo y que se muestra más exigente en cuanto a la determinación del «fin supremo». Pretender que el advenimiento del reino de la moralidad constituye «el fin supremo» del Creador es tan sólo un discurso piadoso; y exige sobrentender que los hombres son solamente «seres resultantes de la Creación, luego resultantes del querer de otro (*durch den Willen eines Andern entstehende Wesen*)» (*Preissch.*, XX, 306). Ahora bien, la moralidad tan sólo es fin supremo si el hombre «no es un efecto, ni el fin que otro pueda jactarse de haber producido» (*ibid.*). Por definición, un «fin supremo» no es cierta-

[25] Cf. el análisis del progreso de la cultura en el § 83: «...y con ello el fin de la naturaleza, aunque no sea *nuestro* fin, no obstante, es alcanzado» (V, 432).
[26] Herder, *Idées pour une histoire*, p. 278 (Aubier [trad. esp. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* Buenos Aires, Losada, 1959]).

mente el producto de una causalidad-finalidad artística: exige una *desalienación* que ésta, precisamente, hace imposible; implica que el hombre sea algo distinto de un hermoso juguete en manos de la naturaleza o en manos de Dios. Para que un ser quede liberado de la alienación *común a todos los productos*, hay que transformar el esquema de la finalidad externa, de manera que ya no sea cierto que todo *fin* es inseparable de un proceso de realización. Comprendemos mejor esta exigencia si comparamos el sentido que Kant le da a la palabra *E n d z w e c k* con el que adquirirá en la filosofía de la historia de Hegel. «La historia», escribe Hegel, «y esencialmente la historia del mundo, tiene como fundamento un fin supremo (*Endzweck*) en sí y para sí que se ha realizado y se realiza efectivamente...»[27]; sería absurdo despojar a la historia de todo fin: «incluso los niños quieren encontrar un interés en los cuentos, es decir, *un fin dado* (*einen gegebenen Zweck*) que se pueda presentir». Un fin supremo, habría replicado Kant, no es una meta por alcanzar; y un fin *dado* no es precisamente un fin supremo, salvo para fanáticos en condiciones de decidir que se ha cumplido el curso de los tiempos, que «ha habido historia y que ya no la hay». El lenguaje de Hegel supone una ontología centrada todavía en la finalidad técnica, es decir, un posicionamiento que hace imprudente y parcial cualquier decisión con respecto a la «destinación» del hombre. Nada nos dice que el hombre sea un *fin a realizar* o incluso que sea esencialmente un *inventor de fines*; nada nos dice que el vocabulario del proyecto y la realización no sea un prejuicio metafísico... Dado que Kant ha localizado la región de la «historia», han hecho de él demasiado pronto el heraldo de las utopías del siglo XIX, olvidando así el texto de *El conflicto de las facultades* donde denuncia la visión artificiosa y tecnicista inseparable del «profetismo histórico». Es sin duda seductor adoptar un *punto de vista* tal que el curso de las cosas humanas ya no parezca insensato (*St. Fakult.*, VII, 83). Pero resulta que aquí ya no está en nuestras manos, como en astronomía y en filosofía crítica, la elección del punto de vista: el único punto de vista satisfactorio sería la mirada de un Dios-técnico, «el punto de vista de la Providencia» (*der Standpunkt der Vorsehung*) (VII, 83), y éste niega por adelantado la libertad cuya historia pretende poner de relieve. Sólo los técnicos –políticos, sacerdotes y guías del pueblo (*Volksleiter*)– pueden darle un sentido a la historia, por la sencilla razón de que lo divino, entonces, «hace y organiza los acontecimientos que predice» (VII, 80); la pretendida racionalidad de la historia tan sólo deja de ser un fantasma de visionarios para convertirse en la realidad cotidiana de los estados policiales. Esto no quiere decir, es cierto, que la historia nunca ilumine la destinación del hombre y que sea imposible adivinar en ella una orientación, pero parece que, para Kant, tal cosa tan sólo ocurra de tiempo en tiempo, gracias a acontecimientos *sintomáticos, porque imprevisibles*, como lo fue 1789. «Un fenómeno semejante en la historia de la humanidad ya no se olvida, pues ha descubierto en la naturaleza humana una disposición y una facultad para lo mejor, *tal que ningún político habría podido preverla sutilmente según el curso de las cosas pasadas*» (VII, 88).

[27] Hegel, *Enzyklopädie*, § 549, Anm.

V La moralidad como única determinación posible del fin supremo

«El fin supremo no es un fin tal que la naturaleza baste para efectuarlo (*bewirken*)... » (*KU*, V, 435). La naturaleza está vacía de intenciones y una obra tan sólo merecería llamarse «orientada a fines» si su realización ha sido guiada –y solamente guiada– por una Idea (condición necesaria): la cuestión del fin supremo se plantea, por tanto, con respecto a un autor inteligente. ¿Existe o no? Por el momento dejaremos de lado esta dificultad. Contentémonos con investigar en qué lugar tenemos oportunidad de determinar el concepto... Ya sabemos que resulta difícil elegir entre fines realizados, existentes, cosas entre las cosas; ¿cómo obtendremos la garantía de que una de estas cosas creadas fue la razón que desencadenó la creación y que, a la vista del autor, el efecto que nos parece más elevado no es tan sólo un medio todavía al servicio de un fin que no imaginamos? Habría que encontrar un ser *tal que no sea, con toda seguridad, un medio*. Y este problema parece insoluble: viene a ser lo mismo que buscar, en el sistema de los fines, un ser que ya no sea considerado como producto del autor y que, por su misma naturaleza, ni siquiera se encuentre incluido en el plan de la creación. De nada serviría repetir aquí que únicamente el hombre es capaz de someter a sí la naturaleza y dominar a los animales, menos aún suponer que la naturaleza conspira en secreto para su bienestar. Por innegable que sea, el privilegio histórico del hombre se convierte entonces en un argumento tan débil como el de su vocación a la felicidad. Será todo lo señor de la naturaleza que se quiera: esta ventaja de hecho tan sólo es como mucho un indicio del privilegio de derecho que demandamos. Para que este indicio tuviese el valor de signo inequívoco, el hombre debería «presuponerse ya como fin supremo de la Creación» (V, 446). Ahora bien, ¿con qué derecho llevamos a cabo esta presuposición?

El ser que buscamos no será ni el punto de confluencia de los fines de la naturaleza, ni siquiera el sujeto capaz de representarse todos los fines, sino –aparte de naturaleza y cultura– «un ser no sólo capaz de actuar, sino también de actuar conforme a fines *de modo tan independiente respecto de la naturaleza*, que la existencia misma de la naturaleza solamente puede ser fin bajo esta condición» (V, 434). O aún: el único modo de acción que revelará sin ambigüedad la presencia del fin supremo es un comportamiento tan indiferente a la naturaleza, que la existencia de su autor no sea íntegramente «natural». No a la fuerza una acción, sino un proyecto cuya sola posibilidad es índice de un principio de excepción en el ser que lo forma. No forzosamente un comportamiento-final de un género nuevo, sino *un comportamiento con respecto a los fines* (no es lo mismo), que sea indicador de una nueva región ontológica. Cuando Kant escribe: «El fundamento moral es la motivación de las acciones según *los fines originarios* de los seres racionales, es decir, únicamente por aquellos fines que hacen posible la existencia (de estos seres)» (*Rx* 6977), no se entienda por «fines originarios» las tareas que estoy ontológicamente encargado de efectuar, las operaciones a las que estoy destinado y cuyo cumplimiento atestiguará que soy fiel a mi esencia: esto sería ya tecnificar la pala-

bra *fin*, referirnos ya al «*érgon*» de Platón y Aristóteles, y exponernos a no comprender nada de un pensamiento que emprende la ruptura del hechizo griego. El «fin» que intentamos señalar ahora no es un *bien* en cuya posesión pudiera descansar tras el esfuerzo. Para comprender la palabra *originario* en la expresión *fines originarios*, hay que renunciar a las metáforas económicas del trabajo y la adquisición: «el valor de todos los objetos que pueden ser *adquiridos* por nuestra acción está siempre *condicionado*» (*Grundl.*, IV, 428). Resulta inútil, pues, ir a buscar del lado de la habilidad técnica la posibilidad de este giro de la finalidad. Solamente son fines técnicos los «que el ser racional se propone según su capricho, como efectos de su acción (*als Wirkung seiner Handlung*)» (IV, 427), «cuya existencia tiene un valor para nosotros» (IV, 428), y nunca remiten a un origen distinto de la intención natural. Estos fines materiales, cuyo autor es indisolublemente su ejecutor y (de modo mediato o inmediato) su beneficiario, no arrancan al hombre del esquema de la finalidad externa. Si un ser es fin supremo, hemos dicho, no debe ser ciertamente *instrumento*, ni de la naturaleza, ni del Creador; pero tampoco del fin que ha elegido. Debe romper con claridad cualquier pacto con las cosas existentes... Resulta absurdo, se dirá, ponerse a perseguir un proyecto que no tenga necesidad ni de meta mundana, ni de influencia sobre las cosas. Lo será, sin duda, mientras imaginemos infaliblemente el fin (*Z w e c k*) como una meta (*Z i e l*) exterior al agente que pretende alcanzarla. Pero no es seguro que semejante imagen acote con exactitud la noción de fin, pues bien podría encerrar una confusión entre práctica y pragmática[28]. Es posible que la necesidad de distinguir una y otra proceda en Kant de la idea estoica según la cual el fin de la sabiduría no es comparable con el fin de la medicina o el del arte del piloto: «La filosofía práctica trata o bien de la posibilidad de las cosas según la voluntad libre y se llama pragmática, o bien de la posibilidad de esta misma voluntad, y entonces es práctica en sentido estricto. Es la filosofía de la *prâxis* en general, es decir, de los principios del querer, no de los medios de que se sirve la voluntad para la producción de fines» (*Rx* 6817)[29].

Así, un fin digno de este nombre no es tanto un objetivo que me ha sido fijado, cuanto un motivo al que (por definición) no puedo determinarme bajo coacción. Éste es el criterio buscado, negativo, pero el único exacto. «Otro puede perfectamente obligarme a *hacer* algo que no es mi fin... pero no puede obligarme a hacer de este fin el mío, y no puedo tener un fin sin proponérmelo yo mismo» (*Tugendl.*, VI, 381). El fin «*lato sensu*» tan sólo era el principio de una voluntad de apropiación, que «tiene necesidad de percibir las cosas

[28] Sobre la concepción finalista de la demiurgia en Platón y su crítica por parte de los Estoicos, cf. Goldschmidt, *Système stoïcien*, pp. 149-50.

[29] Cf. en *Anthrop.*, VII, 322 la tripartición: disposición técnica o habilidad mecánica – disposición pragmática («utilizar hábilmente a los demás hombres para sus fines») – disposición moral («actuar con respecto a sí y a los otros según el principio de la libertad bajo leyes»). A este nivel, hombres y cosas ya no están dados como medios o como metas y su presencia ya no resulta esencial para la cualificación de mi comportamiento. La «*prâxis*» en sentido auténtico –que el marxismo ha contribuido a hacernos olvidar– es el comportamiento «orientado a fines», pero sin estar orientado por un interés mundano.

que quiere... de sentir la aproximación de aquello que le resulta asimilable»[30]; el fin, redefinido de esta manera, tan sólo es principio de una voluntad *esencialmente racional.*

Muchas de las críticas a la moral kantiana tan sólo fueron posibles por la incomprensión o por el rechazo de este nuevo análisis de la finalidad, que hace de la ética una crítica y no el nivel superior de la teleología. La voluntad axiológica, así pretende Scheller, debe *considerar* los materiales axiológicos ya disponibles: «únicamente estos materiales proporcionan a los hombres el campo en que pueden fijarse fines»[31]. Viene a oponer a Kant otra opinión, en lugar de criticar la suya, pues la tarea de la moral no consiste en delimitar el campo de los fines materiales posibles, sino en determinar la instancia que pueda restringir su elección. «*La ética no podría partir de los fines que el hombre puede plantearse* y pasar, de aquí, a las máximas que se les añaden, es decir, a su deber; pues serían principios empíricos de las máximas, que no proporcionarían ningún concepto de deber... Si las máximas debiesen ser extraídas de estos fines, que son todos ellos egoístas, no estaría en juego, propiamente *hablando, ningún concepto de deber. También en ética, el concepto de deber* ha de conducir a los fines...» (*Tugendl.*, VI, 382). La ética material de Scheller supone precisamente lo inverso: que hay una materia ética determinada, una jerarquía de fines que permite caracterizar la buena voluntad. Noción contradictoria para Kant: una vez que hacemos intervenir fines materiales que pueden ser alcanzados o no, fines que son buenos *para nuestra voluntad* en el modo en que otros lo son para nuestras inclinaciones, ya no hay buena voluntad sin condiciones restrictivas, voluntad «absolutamente buena». Mientras limitemos el examen a los fines «cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene valor para nosotros», entonces no salimos de la mera actividad teleológica. Pero todo cambia si esta actividad puede ser controlada, de manera que únicamente merezca el nombre de *fin* el motivo «que he adoptado como regla general según la cual quiero conducirme» y de la que no me desviará nadie, incluso si me impide ponerla en práctica. El criterio del fin, en este nuevo sentido, ya no es la realización, sino el rechazo (y la imposibilidad) de elegir otra máxima. Es exactamente lo que reivindica Rousseau cuando confiesa su abulia, pero se defiende de haber sido injusto, incluso si no ha hecho el bien: «Cuando hay que hacer lo contrario de mi voluntad, no lo hago en absoluto, ocurra lo que ocurra; tampoco hago mi propia voluntad porque soy

[30] Nietzsche, *Volonté de puissance*, II, 89 (trad. Bianquis [trad. esp. *En torno a la voluntad de poder,* Barcelona, Península, 1973]).

[31] Scheler, *Formalisme*, pp. 64-5 (trad.). El libro de Scheler es un ejemplo, entre otros muchos, del desconocimiento de la dimensión práctica. Ya se le reproche a Kant su abstracción (como Scheler) o su «idealismo», siempre se reclama desde una idea preconcebida de la finalidad y se retoma el reproche naturalista que Schleiermacher le hacía a Fichte. Para que el problema mismo de la destinación (*Bestimmung*) tenga sentido y sea resoluble, es preciso que conozcamos previamente la naturaleza del ser por cuya destinación preguntamos: éste es el tema central del análisis en *La destinación del hombre.* «Para hablar de la destinación del hombre, hay que haber comprendido para empezar su naturaleza. En términos de escuela, el deber supone conocido el bien» (Schleiermacher, citado por Xavier Léon, *Fichte*, vol. II, p. 217 [trad. esp. *La destinación del hombre,* Barcelona, José Janés, 1947]).

débil... Jamás he creído que la libertad del hombre consistiese en hacer lo que quiere, consiste más bien en no hacer jamás lo que no quiere, y ésta es la libertad que he reclamado siempre, la que a menudo he conservado, y por la que he resultado más escandaloso a mis contemporáneos»[32].

VI El fin deja de ser un término; adiós al platonismo

Desde entonces, el fin ya no es definido absolutamente como el término de una ejecución: objeto exterior al acto que lo produce (*poíesis*) o término inmanente a la actividad (*prâxis*). Kant indica a menudo el surgimiento de esta instancia con la palabra «*z u g l e i c h*»: «una especie de seres cuya causalidad se dirige a fines y está hecha *al mismo tiempo* de tal modo que estos se representan como absoluta, independiente de las condiciones naturales, la ley en virtud de la cual deben proponerse fines...» (*KU*, V, 435); «el sujeto mismo de todos los fines posibles... es *al mismo tiempo* el sujeto de una voluntad absolutamente buena» (*Grundl.*, IV, 437). Por tanto, la problemática del fin supremo (encontrar un ser lo suficientemente al margen de la naturaleza como para que pueda darle un sentido a la existencia de ésta) tan sólo tiene oportunidad de ser resuelta a nivel del hombre, *en la medida en que* es capaz de imponerle una regulación a todos sus fines subjetivos, *luego de apartarse de todos los fines materiales*. Al mismo tiempo que el concepto de fin deja de limitarse a un «fin a realizar» (*bewirkende Zweck*), el «derecho del señor» cambia de contenido: la renuncia se convierte en su emblema. La naturaleza tan sólo es en verdad algo *meramente disponible* para un ser que, absteniéndose de utilizarla e incluso de desearla, atestigua que no es más que un medio episódico con respecto al fin que se propone. Si bien la naturaleza, sin el hombre, sería un desierto, no es porque haya de permanecer baldía, sino porque sería «*u m s o n s t*», creada para nada, salvo para que los animales la usen, de modo que no se perfilaría sobre ningún fin que ella no hubiese suscitado. El «derecho del señor» ya no es, por tanto, el del propietario (o el del protector), como tampoco el del usuario, como pensaban los griegos: se sitúa en un más allá de nuestras relaciones con los bienes y las metas tal que él mismo aparece como más acá de ellos.

Qué importa, escribía Platón, que aprendamos algún día a cambiar las piedras en oro, si no sabemos hacer uso del oro[33]. Esto significa que no hay *bienes* intrínsecos: los bienes sólo tienen sentido con respecto a la ciencia del bien y del mal que nos enseña a *usarlos correctamente* y le confiere a cualquier contenido su verdadera utilidad. Pero esta sabiduría, que regula en última instancia las técnicas, es todavía ella misma la técnica del uso supremo[34],

---

[32] Rousseau, *Rêveries*, Sexto paseo, p. 1059. «La clase de felicidad que me resulta necesaria no es tanto la de hacer lo que quiero, cuanto la de no hacer lo que no quiero. La vida activa no tiene nada que me tiente; antes consentiría cien veces en nunca hacer nada, que en hacer algo a mi pesar» (Primera carta a Malesherbes, p. 1132).

[33] Platón, *Lois*, 661 [trad. esp.. *Las leyes*, en *Diálgos, Vols. 8 y 9*, Madrid, Gredos, 1999].

[34] La expresión es de Lachièze-Rey en *Idées morales* (cap. III). En este texto, Lachièze-Rey

y por eso es por lo que la relación de las «*téchnai*» con la sabiduría griega no tiene común medida con la relación de lo técnico-pragmático con lo práctico según Kant. Pues mientras la técnica tan sólo se encuentra subordinada al uso, aunque sea el más racional y definido por el más sabio de los planificadores, el valor sigue siendo apreciado según la utilidad *humana*, la ética remite siempre al confort, el «*Wohl v e r h a l t e n*» al «*Wohl b e f i n d e n*»[35]. Es cierto que determinados textos de Platón le deniegan a la razón teórica el poder de decidir sobre nuestra destinación suprema. El político, hubiera dicho Alain, no lo puede todo; pero si no lo puede todo, según el *Cármides*, no es porque sólo sea técnico, sino porque todavía no es técnico universal y no consigue adaptar integralmente el hombre al mundo. De manera que la «ciencia de las ciencias» soñada por Cármides, que eliminaría el error y haría a los técnicos infalibles, no tendría derecho a aspirar a la tecnocracia: todavía no sería la ciencia del bien y del mal. «Nuestra salud sería mejor que ahora, escaparíamos al peligro en la guerra y en el mar; nuestros utensilios, todos los vestidos y todo nuestro calzado, todos los objetos que poseyésemos habrían sido hábilmente hechos»[36]; pero ¿nos aseguraría esta planificación sin fallas de los conocimientos, pregunta Sócrates, el actuar bien (*èu prattéin*) *y la felicidad* (*eudaimonéin*)? Por tanto, se trata siempre de nuestra situación mundana, y no de nuestra «destinación» en sentido kantiano. En el momento mismo en que parece discutir la ética intelectualista, Platón no hace más que desvelar su raíz utilitarista. El saber absoluto de Cármides no es defectuoso porque no esté en proporción con la exigencia ética, sino que solamente es inadecuado con respecto a ella, porque tan sólo ajustaría los medios con vistas a la felicidad, sin garantizar su buena utilización y porque sería solamente garante de habilidad (con vistas a todos los fines), pero no maestro de prudencia[37]. Se hace evidente que la «ciencia del bien y del mal» en que piensa aquí Sócrates tan sólo es considerada como una habilidad superior, cuando en la prosecu-

---

señala un «curioso paralelismo» entre la *Fundamentación* y el *Menón* de Platón. Tanto en un caso como en el otro, «ninguna ventaja física constituye por sí misma un bien, pues todo depende del uso que se haga de ella... La sabiduría es, pues, el principio determinante que le confiere a cada instrumento de acción, cualquiera que sea, la forma de la utilidad y hace de él un verdadero bien» (p. 82). – Paralelismo que nos parece discutible, pues precisamente la virtud kantiana no es la técnica del *uso* supremo: entre técnico-pragmático y práctico no sólo hay relación de subordinación, sino una cesura. Krüger, con más justicia, pone de manifiesto que según Kant la felicidad podría servir a lo sumo de tipo para el bien moral «sin que se identifique, no obstante, con él»; esto –pero solamente esto–, añade, «se asemeja por entero a lo que encontramos en Sócrates y Platón en consideración de la utilidad y la eudaimonía» (*Critique et morale*, tr., p. 141).

[35] «La naturaleza de las cosas no tiene ningún vínculo necesario entre la buena conducta y el bienestar, y el Soberano Bien tan sólo es, por tanto, un ser de razón» (*Rx* 6876).

[36] Platón, *Charmide*, 173 a [trad. esp. *Cármides*, en *Diálogos, Vol. 1*, Madrid, Gredos, 1985].

[37] Aristóteles hace la misma distinción entre habilidad y prudencia: «Si la meta es noble, la prudencia es una potencia digna de elogios, pero si la meta es perversa, aquélla es artería, y por eso es por lo que llamamos hábiles a los hombres prudentes del mismo modo que a los arteros» (*Éthique de Nicomaque*, 1144 a 26). – Aubenque señala esta analogía, pero para advertir que la distinción entre habilidad y prudencia ya no es, tanto en Kant como en Aristóteles, una distinción ética (*Prudente*, p. 61 [trad. esp. *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999]).

ción del diálogo extrae el argumento de la *infecundidad* del saber de que habla Cármides, si se lo confronta con las técnicas cotidianas: «¿Es la sabiduría o la medicina quien nos da la salud? ¿Cómo habrá de ser *útil* entonces, si no produce ninguna *utilidad* (*ophelías*) particular?»[38]. La definición de la justicia que propone Polemarco ridiculizará y reducirá a la nada esta misma prueba por la ineficacia: «¿No es la justicia, por tanto, algo muy serio, si tan sólo resulta ser útil (*chrésimon*) para aquellos bienes de que no se hace uso?»[39]. Las técnicas están, pues, enteramente subordinadas a las normas, pero el éxito pragmático sigue siendo el criterio de su verdad o, al menos, su ausencia es signo de que la norma sigue fuera de nuestro alcance. Prescrita siempre por un juez de la utilidad, la ética griega se dirige a un *usuario* preocupado por coordinar armoniosamente sus fines. Y, con ello, este código de uso se sitúa en el mismo plano, *en tanto que tecnología*, que las descripciones del hombre que, más tarde, se subordinarán al modelo de la producción: ya sea el hombre concebido como usuario de la naturaleza o como instrumento de su transformación, aquí tan sólo tenemos como mucho un cambio de su papel en el sistema de la finalidad externa, en función de la manera en que se centre el acto técnico. Los marxistas dejan en la sombra esta afinidad fundamental cuando insisten en el desprecio de los griegos hacia el *poíein* y su sobrestimación del *prattéin* (acto del consumidor); esto es indiscutible, sin duda, pero no resuelve la cuestión de saber si para cambiar de ontología basta con invertir la jerarquía de estos dos verbos[40]. Tanto en un caso como en el otro, el comportamiento «técnico-pragmático» sigue siendo la referencia indiscutida. Nietzsche lo ha visto bien, cuando le reprocha a los psicólogos empiristas que hayan imaginado ingenuamente que la evaluación moral nació del cálculo de la utilidad. Ahora bien, si suponemos que lo «bueno» ha sido engendrado por lo «útil», hemos elegido ya la apreciación del débil o del esclavo y hemos perdido de vista el origen: «los *buenos* mismos, es decir, los hombres distinguidos, los poderosos, los que son superiores por su situación y la elevación de su alma, se han considerado a sí mismos *buenos*, han juzgado *buenas* sus acciones...»[41]. Génesis mítica, que tiene la ventaja de que vuelve a dejar en punto muerto la ética entendida hasta aquí como apreciación de la utilidad, y sustraerla así a la teleología (teísta o humanista) de la que resultaba inseparable. «*Desde lo alto de este sentimiento de la distancia* (con respecto a lo que era bajo) se han arrogado el derecho de crear valores y determinarlos: *¿qué les importaba la utilidad?*». Ahora bien, el concepto kantiano de «fin supremo», liberado de la interpretación espiritualista que lo ha falseado y lo ha restituido a su significación *negativa* (digamos incluso: nihilista), no significando ya más que el poner aparte la pregunta «¿para qué sirve esto?», ¿qué otra cosa anuncia sino esta decisión de instaurar una «distancia»

[38] Platón, *Charmide*, 175 a.
[39] Platón, *République*, I, 333 e.
[40] Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée*, pp. 219-227 [trad. esp. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 1973].
[41] Nietzsche, *Généalogie* (trad., p. 30). Cf. Canguilhem, «Qu'est-ce que la psychologie?», en *R. M. M.*, enero-marzo 1958, pp. 22-3.

con respecto a cualquier presupuesto utilitarista o instrumentalista? El «fin supremo» no se encuentra al final del camino; es el vacío en que, a la pregunta «¿qué es el hombre?», ya no le convendrá ninguna respuesta de la biología o de la historia, brevemente, de la «naturaleza» en sentido amplio. Si este concepto nos desconcierta y en él no encontramos al hombre, tal como siglos de humanismo –soterrado o descubierto– han dibujado su silueta, ¿no es signo de que todavía pensamos al abrigo de la ontología «tecnicista» que la *Crítica del Juicio* precisamente pretende relativizar?

Schopenhauer se sorprenderá al no encontrar en el «fin en sí» el lenguaje familiar de la finalidad. En esto es más platónico que post-kantiano: Platón y Aristóteles no sospechaban que la mira del «*télos*» para el hombre pudiese ilustrarse por medio de algo diferente de la tensión del arco en las manos del arquero. Y cualquier crítica de la moral kantiana procede, en origen, de que continuamos asociando la palabra «fin» con la imagen de este blanco y no pensamos efectuar la reducción con respecto a lo «técnico», por eso el «sabio» de Grecia se encuentra todavía menos alejado de nuestra antropología espontánea que el «fin supremo» de Kant. Cuando éste describe como «análogo» de la felicidad una paz más secreta que la que proporciona «la satisfacción de las inclinaciones, tan sutiles como se las quiera imaginar», «la satisfacción negativa... por la que tenemos conciencia de no tener necesidad de nada» (*KpV*, V, 117), vemos habitualmente en estas palabras la expresión de una delectación melancólica, cuando lo que significan es que la satisfacción del deseo ya no indica, al igual que no agota, la esencia de la voluntad («pues las inclinaciones dejan siempre un vacío (*Leeres*) mayor aún que aquél que habíamos creído llenar»). Cuando Heidegger pretende liberar la verdad de la «voluntad de poder» de Nietzsche, lo hace en el mismo sentido anti-teleológico en que Kant libera, aquí, el placer práctico: «Según esta determinación esencial, la voluntad no es una aspiración, como tampoco la aspiración, al revés, una forma póstuma o embrionaria del querer... La voluntad de poder no tiene su fundamento en la sensación de una falta»[42]. La *KU* invita a una reducción semejante; nos conduce a un grado de indigencia en que, no prejuzgando ya nuestra destinación *interés* alguno («unión del placer con la facultad de desear que sólo tiene valor para el sujeto»), ninguna *teleología* puede asignarle, por tanto, un origen, ni prometernos una recompensa. Estamos seguros, entonces, de haber localizado el fin supremo, radicalmente diferente de todos los objetivos que se ofrecen a la vista y al deseo. A la vez: el valor absoluto (que ninguna tendencia designa) y el único ser en el mundo que lo desvela. Refirámonos, para medir el alcance de esta determinación, al siguiente texto de Aristóteles, que aquella destruye punto por punto: «Hemos dicho que el placer no es un bien, porque lo que se encuentra en todas las criaturas y es común a todas no es un bien. El ambicioso más bien siente un propósito semejante... quiere ser el único en poseerlo, y superar a todos los demás por este privilegio. Pero, ¿no hay que concluir más bien que el placer

[42] Heidegger, *Holzwege* (trad. p. 195). Cf. el texto de Birault, *Béatitude chez Nietzsche*, en *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont (particularmente pp. 14-17).

es un bien, precisamente porque todas las criaturas tienden a él? Pues ésta es la ley de la naturaleza, que todos los seres tiendan al bien»[43]. En el fondo, la moral kantiana tan sólo es proclamada inhumana en la medida en que el sujeto moral de la *segunda Crítica* sigue siendo a nuestros ojos este «ambicioso» de que habla Aristóteles (el «señor» despojado de que hablará Nietzsche), mientras que la única ambición, aquí, es descubrir un ser que ya no se encuentre perdido –incluso para su felicidad– en el laberinto de los medios y de los fines en que la ontología tecnicista, desde los griegos, extraviaba «a todos los seres». Si hay un fin supremo, es que no «a todos los seres» les incumbe esta ley de naturaleza teleológica.

VII Que la filosofía moral arraiga en la crítica de la finalidad; fines positivos y fines restrictivos

El sobrevuelo por las diversas figuras de la teleología al final de la *Crítica* está destinado, pues, a iluminar el fundamento de la moral, incluso si en este texto Kant supone como ya conocidos los conceptos de la razón práctica. Ciertamente, *presupone estos conceptos*. Sabemos desde la *Grundlegung* que la condición que hace de una naturaleza racional una voluntad buena es sencillamente el hecho de «plantearse a sí misma un fin», no comprendido como una meta por alcanzar, sino «concebido de forma solamente negativa... contra el que no debemos actuar jamás» (*Grundl.*, IV, 437). Por tanto, es menester que la naturaleza racional indique por sí misma que es limitadora de sus fines y que se eleva por encima de la habilidad y de la prudencia, para que encontremos realizada la condición sin la cual no habría fin supremo: la independencia total de la acción con respecto a la naturaleza, de manera que «no dependa de ninguna otra condición, salvo de su Idea» (*KU*, V, 435). En este sentido, la presencia de una voluntad buena es la «*ratio cognoscendi*» del fin supremo. Pero, por deber no entendemos cualquier control tiránico ejercido sobre la voluntad; limitación de la voluntad, es cierto, pero «limitación *a la condición de una legislación universal*, posibilitada por la adopción de una máxima, cualesquiera que sean el objeto o el fin que nos propongamos» (*Theorie Praxis*, VIII, 281). ¿De dónde procede esta condición que determina la instancia limitadora? Mientras esta pregunta siga sin respuesta, el imperativo categórico puede parecernos el efecto de un despotismo ciego, y no comprendemos en qué sentido la «obligación práctica» que es el deber es distinta de las demás obligaciones[44]. Más aún: corremos el riesgo de volver a caer en

[43] Aristóteles, *Magna Moralia*, II, 7, 1205 b 28-36 [trad. esp. *Magna moralia*, Buenos Aires, Losada, 2004], trad. Festugière, en *Le Plaisir*.

[44] Cf. el comentario de la tercera formulación del imperativo: únicamente una voluntad que instituya una legislación universal para todas sus máximas no se basa, con toda seguridad, en ningún interés. En todos los sistemas morales anteriores, «veíamos al hombre vinculado por su deber a leyes, pero no se reflexionaba sobre el hecho de que tan sólo está sometido a su legislación propia y, no obstante, universal, y que tan sólo está obligado a actuar conforme a su propia voluntad, pero legislando universalmente según el fin de la naturaleza. Pues si lo

el error que consiste en subordinar la voluntad buena a «algo distinto» (*etwas Andern*), atracción *u obligación* (IV, 433). Brevemente, el «*Faktum*» de la limitación de los fines aún no explica la cláusula de limitación: que la máxima valga universalmente como una ley para cualquier sujeto.

Los papeles se invierten entonces y la existencia del fin supremo, planteada ahora en primer lugar, aparece como la «*ratio essendi*» del principio supremo de la moralidad. En efecto, «si todo valor fuese condicionado..., a la razón le resultaría completamente imposible encontrar un principio práctico supremo» (IV, 428). ¿Por qué debería restringirse mi comportamiento-final? ¿Al borde de qué frontera? Sería imposible decirlo. Si todos los fines fuesen o pudiesen ser, hasta el infinito, medios para otros fines, no habría imperativo categórico: «Puesto que no puede existir ninguna acción sin fin, si no hubiese fines que fuesen al mismo tiempo deberes, los fines nunca tendrán para la razón práctica más que el valor de medios con vistas a otros fines, y sería imposible un imperativo categórico» (*Tugendl.*, VI, 385). O bien sería establecido dogmáticamente, y el concepto de deber, en tanto que auto-coacción (*Selbstzwang*), ya no tendría sentido. Para no ser arbitraria, la limitación de mis fines subjetivos queda vinculada, pues, al hallazgo de un ser tal que me resulte imposible apreciarlo sólo como medio, «incluso con respecto a sus propios fines»[45] –como es el caso del viviente–, y que no pueda considerar por entero como cosa disponible. Así, cuando le impongo a mi máxima valor universalmente para todo sujeto, la palabra «sujeto» justifica el adverbio «universalmente»; –porque ya sé que al nivel del «sujeto» (de la naturaleza racional) la pregunta «*Wozu?*» se ha vuelto por fin vana[46], puedo hacer de la universalidad el signo de la acción realizada por deber. Si no tuviese la garantía de que el ser racional es más que un medio, ¿qué ser del mundo le daría un contenido a la palabra «sujeto»? Mi comportamiento-final acabaría quizás por limitarse, pero como se agota el frenesí: por capricho o por lasitud. «Suponiendo que haya algo cuya existencia tenga en sí misma un valor absoluto... aquí y solamente aquí se encontraría el único principio de un imperativo categórico posible (*so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund*)... *Ahora bien, digo*: el hombre y, en general, todo ser racional existe como fin en

pensábamos tan sólo como sometido a una ley (cualquiera que sea), ésta incluiría entonces un interés cualquiera –atracción u obligación–, puesto que no nacería como ley de su voluntad, sino que ésta estaría legalmente obligada *por algo distinto* a actuar de cierta manera» (*Grundl.*, IV, 432-3).

[45] *Tugendl.*, VI, 435. Ésta es la definición de la «dignidad» o el «valor interno absoluto» (cf. *Grundl.*, IV, 435). Renunciando a mi dignidad, es poco decir que me hago *cosa*; merezco ser juzgado como una cosa y ser despreciado, en este caso, con respecto a ella. Cf. el análisis de la mentira: «La mentira es rechazo y, por así decir, negación de su dignidad de hombre. Un hombre que no cree él mismo lo que le dice a otro (ya se trate de una persona simplemente ideal) tiene menos valor que si fuese una cosa; pues otro puede hacer uso de la propiedad de una cosa, puesto que ésta es real y está dada; pero comunicar sus pensamientos a alguien por medio de palabras que contengan intencionalmente lo contrario de lo que el locutor tiene en el espíritu es un fin que va contra la finalidad natural del poder de comunicar los pensamientos; es, pues, una renuncia a su personalidad y una simple ilusión de hombre, no el hombre mismo» (*Tugendl.*, VI, 429).

[46] Cf. *KU*, V, 435.

sí mismo...» (*Grundl.*, IV, 428). Explicitando la solución que resume abruptamente este «ahora bien, digo», la *KU* muestra cómo el principio supremo de la moralidad se articula con el cuestionamiento de la finalidad externa. Por tanto, si la lectura de la *KU* supone la de la filosofía ética, no es menos cierto que aquí se pone de manifiesto el punto en que enlaza con ella. La noción de «fin en sí» y, con ello, las estructuras de la entera ética tan sólo cobran su sentido pleno (y Kant se salva del reproche de «autoritarismo») si son reinscritas en la problemática del fin supremo de la Creación.

El análisis del fin supremo permite medir la distancia entre las dos acepciones de la palabra «fin», según se trate de fines *positivos*, dados como realizables o deseables, y del fin en sí, únicamente *restrictivo*; en el límite, ya no hay homonimia entre ambas significaciones. Y el desconocimiento de este hecho semántico fue una fuente inagotable de malentendidos. Testimonio de ello es la actitud de Durkheim, cuando se niega a ver en la «heterogeneidad radical entre la sensibilidad y la razón» el origen del sentimiento de obligación. «Perseguir un fin que no afecte a nuestra sensibilidad es algo psicológicamente imposible; es necesario, pues, que junto con su carácter obligatorio, el fin moral sea deseado y deseable»[47]. El interés de estas líneas radica en mostrar por qué ha sido posible rebelarse contra la «moral kantiana» en nombre de la verosimilitud psicológica, pero despreciando las advertencias del autor. Si Durkheim supone que los fines morales no sólo son obligatorios, sino «deseados y deseables», según dice, es porque la sensibilidad «tiene en cierta medida el mismo fin que la razón»; curiosamente, Kant no habría tomado conciencia de esto: ha pecado, pues, por despiste y ha descuidado «uno de los aspectos de la realidad moral»... Crítica que estaría justificada si la razón práctica, en cuanto tal, debiese perseguir fines en el sentido usual y no dar cuenta de la presencia de fines en sí: sería entonces verdad que «sensibilidad y razón tienen en cierta medida *el mismo fin*»; la ética dictaría leyes, ciertamente diferentes de las de la habilidad y la prudencia, pero que concernirían igualmente «a las acciones» y no «a las máximas de las acciones»[48]. Durkheim tendría razón si la ética kantiana se presentase como coronación y no como limitación de la teleología, –si debiese descubrir fines nuevos y no trazar un límite (el fin en sí) que permita considerar como completa (*vollständig*) la creación en tanto que sistema de fines. Si el fin moral fuese deseable, sería entonces *medio* de satisfacción, y no saldríamos de la recurrencia utilitarista (utilidad del hombre y utilidad para el hombre). Ahora bien, la Creación –como sistema final– es «finita», en el sentido en que la esfera de la razón pura es mensurable, y mi acción no coincide en todas partes y siempre con la realización de una meta. La acción que se cumple *por deber* ya no es una rúbrica de la «*Zweckrationalität*»; hay que oponerla también, y no superponerla, «a las acciones realizadas por inclinación hacia lo que hayan de producir, que nos agradan ya por sí mismas o que pueden llegar a sernos agra-

[47] Durkheim, *Sociologie et philosophie*, pp. 63-65 [trad. esp. *Sociología y filosofía*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2000].
[48] *Tugendl.*, VI, 389.

dables» (*KpV*, V, 81); considerar la voluntad buena «*en sí misma*» significa aislarla solamente en tanto que se limita e «incluso cuando, en su mayor esfuerzo, no consiguiese nada» (no es esto lo que está en cuestión). Tan sólo se ha acusado a Kant de paradoja porque no se ha tomado conciencia del carácter instrumental o utilitarista de la antropología que presupone comúnmente *la moral*. No se ha tomado en consideración suficientemente que el autor mismo presenta como «extraña» (*befremdliches*) esta estimación del principio de la moralidad que hace completa abstracción de la «utilidad» (*Nutzen*) (*Grundl.*, IV, 394) y que se toma a veces el cuidado de ponerla de acuerdo, como para tranquilizar al lector (pero es entonces cuando roza la paradoja), con la finalidad universal o la «sabiduría de la naturaleza»; tras haber actuado por deber, la razón experimenta, es cierto, «un contento de una especie que le es propia; el contento de haber sido capaz de *satisfacer un fin* que determina únicamente, de nuevo, la razón» (*Grundl.*, IV, 396). Si se quiere, había una «finalidad», pues, en la acción motivada por la mera limitación de los fines, –pero esta «finalidad» tan sólo tiene por contenido que se tome conciencia de la no-finalización de mi comportamiento: dado que actúo por deber, atestiguo ante mí mismo que soy capaz de *actuar* sin orientarme con respecto a fines exteriores; la razón se da el testimonio de que, cumpliendo *su fin*, ya no actúa con vistas a *un fin*.

En este sentido, la ética es una «instrucción negativa»: que carezca de obligación tan sólo es la consecuencia. Su pureza tiene también este precio. – Como la segunda fórmula del imperativo introduce el concepto de «humanidad», con frecuencia se ha señalado aquí una alusión empírica ilegítima. Todavía aquí, fue por no haber tomado en consideración el alcance únicamente negativo del fin en sí, respecto del cual el hombre es antes bien el reflejo que la encarnación. Si por «humanidad» Kant designaba «la forma bajo la que nos es *dada* la naturaleza racional», como se ha escrito, la fórmula volvería a conducirnos de la limitación de la teleología a la teleología, de la ciencia de los límites a la antropología. Pero Kant previene en seguida este falso sentido: «En este principio, la humanidad no es representada como un fin *de los hombres* (subjetivo), es decir, como un objeto del que hagamos efectivamente un fin para la voluntad, sino como un fin objetivo que debe constituir, en calidad de ley, la condición suprema restrictiva de todos los fines subjetivos» (IV, 431), cualesquiera que sean los fines que nos propongamos. El fin en sí sigue aún sin rostro; puesto que «la razón no puede proporcionar ningún fin, ninguna inclinación, tan sólo atestigua la restricción que la razón pura le impone al uso teleológico y gracias a la cual se revela como razón pura[49]: tan sólo es lo que limita sin excepción los fines, de modo que se encuentren sometidos a una regla común única» (*Rx* 7029). El ser de razón ha de ser respetado en la

[49] En el principio que nos hace considerar la humanidad y toda naturaleza racional como fin en sí, la humanidad se representa como un fin objetivo que «debe constituir en ley la condición limitativa suprema de todos los fines sujetivos, cualesquiera que sean los fines que nos propongamos; luego (por principio) debe extraerse de la razón pura» (*Grundl.*, IV, 431) – «Únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es un fin en sí mismo. Es el sujeto de la moral, que es santa en virtud de la autonomía de su libertad» (*KpV*, V, 87).

axiomática del deber, pero todavía no está presente el hombre en tanto que objeto dado, fin posible para mi acción. Su sombra apenas se extiende sobre el suelo que la razón pura, por el hecho de limitarse, circunscribe. Objeto de la ética, «el hombre» no es una significación esencial de la *filosofía ética*. Lo esencial es que la Creación no sea un despliegue indefinido, sino que tenga un horizonte, puesto que todo ser de razón puede representarse como absteniéndose de perseguir los fines que le prescribiría su naturaleza de ser mundano. Lo que hemos llamado, sin ambigüedad, «sujeto moral»[50] es el emblema antropomórfico de la finalidad de la razón.

VIII El *páthos* de la Finidad. Ni antropología, ni teología

«Kant refiere, ciertamente, las tres preguntas de la metafísica propiamente dicha a una cuarta pregunta sobre la esencia del hombre; pero sería prematuro considerar por ello esta pregunta como antropológica»[51]; a la luz del análisis del fin supremo, no podemos más que dar la razón a estas líneas de Heidegger. Pero el autor añade que el verdadero resultado de la instauración kantiana fue establecer «la conexión de la pregunta por la esencia del hombre con la del fundamento de la metafísica»: como las tres preguntas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?) «inquieren por este único objeto que es la finitud», se dejan referir a la cuarta: «¿qué es el hombre?»[52]. Prueba de que «la finitud específica de la naturaleza humana es decisiva para la instauración del fundamento de la metafísica»[53]. Ahora bien, si nos referimos al texto de la Introducción a la *Logik* (*Logik*, IX, 24), parece más bien que la pregunta por el hombre (a la que se «refieren» las otras tres) es planteada por la filosofía en sentido «cósmico» tan sólo con respecto al fin supremo de la Creación y que la «referencia» de esta pregunta a las otras tres tan sólo tiene sentido por el proyecto de unificar todos los fines en éste: « (Es) la ciencia de la referencia de todo conocimiento y todo uso de la razón al fin supremo (*Endzweck*) de la razón humana, al que están subordinados todos los demás fines como al más alto y en el que deben encontrar su unificación». Sin la consideración del fin supremo, no cabría vincular el concepto de hombre con las preguntas de la metafisica; ahora bien, el fin supremo aparece como la posibilidad que tiene la razón de comportarse negativamente con respecto a los fines mundanos. Se puede sostener, ciertamente, que Kant se extravía cuando busca «la finitud en el ser racional mismo y no ya, en primer lugar, en el hecho de que este ser se encuentre provisto de sensibilidad»[54]; no deja de ser cierto que, *en el sistema*, el ser sensible tan sólo es invocado en apoyo de la finidad de la razón y como para ilustrarla. De la última página de la

[50] Sobre la ambigüedad del «sujeto moral», cf. Alquié, Introducción a la *Crítica de la razón práctica*, pp. XX-XXI.
[51] Heidegger, *Kant*, p. 270 (trad.).
[52] *Ibid.*, pp. 273-4.
[53] *Ibid.*, p. 226.
[54] *Ibid.*, p. 224.

Introducción a la *KU* resulta esto: «El efecto conforme al concepto de libertad es el fin supremo que debe existir (o cuyo fenómeno debe existir en el mundo sensible), –aquello por lo que su condición de posibilidad se presupone en la naturaleza del sujeto (como ser sensible, a saber, como hombre)»[55].

Nos parece que, al centrar de entrada la instauración en la limitación de que es signo la receptividad, se desconoce la importancia del momento en que se dibuja el contorno de la limitación, antes de que aparezca el ser limitado (en el fenómeno), –y el intervalo que separa el «punto de vista» de la finidad del «*Faktum*» de la finitud, que será su emblema. Al igual que hay un «punto de vista» en que la razón es un todo limitado, hay un «punto de vista» en que la existencia del mundo creado –y no el mundo creado tal como existe[56]– recibe el único sentido que puede serle conferido. Debe haber un «ser», pues, que siendo criatura no se conozca como creado, –y cuya destinación, aunque no se haya sustraído a la finalidad de la creación, no consista en hacerse instrumento con vistas a lograr de los fines mismos instrumentos, –brevemente, lo bastante extramundano como para pensarse fuera del mundo creado, lo bastante intramundano como para tener tan sólo una relación negativa con lo suprasensible. Como anunciaba la Introducción, el libro se compuso con vistas a este hallazgo. El núcleo de racionalidad teleológica, heredado de la vieja metafísica, convertido en Apariencia necesaria, y cuyo aspecto ha hecho variar la *tercera Crítica*, se reduce, en definitiva, a esta delgada línea: el fin supremo, conciencia de ser tan sólo una «finalidad» depurada de todo proyecto. Se disipa por fin la ambigüedad del libro: la demiurgia que desterramos del reino orgánico para reintroducirla en idea tan sólo era la máscara de la verdadera *finalidad sin fines* cuyo emplazamiento indicaba lo sublime y cuya imagen apropiada hubiera sido la belleza, si no hubiese sido vivida como un espectáculo. Ya no se comprendía la finalidad como un montaje divino, pero todavía era descrita como «funcionamiento», «utilidad», «apropiación». Su imagen tradicional declinaba, pero estas nuevas figuras teleológicas no hacían más que anticipar la verdadera relación de la razón pura con lo suprasensible: la causalidad por libertad que atestigua el fin en sí, cuyo fenómeno será un ser sensible, el hombre. Comprendemos entonces por qué era insuficiente hacer de la teleología una regulación, –como en el Apéndice. Su verdad es «esta metafísica de las costumbres, completamente aislada (*völlig isolierte*) que no se mezcla ni con la antropología, ni con la teología» (*Grundl.*, IV, 410).

Sin embargo, este momento de «aislamiento» tiene corta duración en la *Crítica del Juicio*. A partir del final del § 86, la investigación sobre el fin supremo se presenta como un intermedio teológico. Kant subordina entonces la noción de fin supremo (que hoy olvidamos en favor de la pregunta: ¿Qué es el hombre?) a la pregunta: ¿existe Dios? *Si hay* un fin supremo, tan sólo puede ser el que acaba de ser determinado; pero, *para que haya uno*, es nece-

[55] *KU*, V, 196. Para la crítica de esta descentración del hombre con respecto a la finitud, cf. Heidegger, *ibid.*, pp. 87 y 225.
[56] La distinción se hace expresamente en *KU*, V, 443.

sario aún que haya un creador inteligente y que haya obedecido a fines[57]. Hemos vuelto, pues, a la teología: el enigma del «*V e r n u n f twesen*» deja paso a la finitud «específicamente humana» de un «*W e l twesen*».

Esto no impide que la determinación del fin supremo, término de la *Crítica del Juicio*, sea ejemplo de la «ampliación» de la finitud que critica Heidegger, –«hasta el punto de que el concepto del ser racional finito ya no se confunde con el concepto de hombre»[58]. Ni antropología, ni teología: esto podría significar que la disolución de la ontología en la *tercera Crítica* no desemboca en una problemática cuyo «lugar y cuyo centro» fuese la reflexión sobre la esencia del hombre.

57 Cf. *KU*, V, 445.

58 Heidegger, *op. cit.*, p. 226.

CONCLUSIÓN

Nos habíamos preguntado al comienzo: ¿Qué ocurre, a fin de cuentas, con la metafísica especial? Hemos tratado de mostrar cómo, a través de la Dialéctica trascendental, a través luego de la *tercera Crítica,* Kant la reabsorbió y la transpuso pacientemente. Pero la interpretación crítica de la metafísica pasada todavía no regula la suerte de la metafísica prometida, que sigue estando en suspenso. Ciertamente, la disciplina que en 1765 Kant llamaba «*Hauptwissenschaft*» seguirá siempre en perspectiva: «Es preciso, no obs*tante, que haya quien se consagre por entero a ella, pues sin metafísica no* habría filosofía» (*Streit.*, VII, 113-4); el *Opus postumum* continuará distinguiendo filosofía trascendental y metafísica, –pero, una vez más, la obra no habría ocupado el lugar de la metafísica. Hasta el final, nada hace presagiar que el autor haya pensado en emprender la redacción de la metafísica como ciencia. ¿Tropieza el proyecto con alguna dificultad técnica? Ni siquiera. La Arquitectónica nos da una idea bastante precisa de lo que hubiese podido ser el *Tratado de metafísica*, –la *Metafísica de las costumbres* y los *Primeros principios metafísicos* son muestra de ello; pero debemos reconocer que estas obras «metafísicas» tan sólo se distinguen de las obras críticas en la medida en que, como tratados sistemáticos, se aproximan más a los manuales de los contemporáneos. La metafísica buscada, ¿sería tan sólo un ideal decepcionante y, a fin de cuentas, un bloqueo de la *Crítica*? Volveremos de este modo a la oposición entre el *sistema kantiano* y la *idea crítica*, entre lo inerte y lo corrosivo... Pero esto nos parece más bien una escapatoria que una solución al problema. Y además, ¿cómo ver un antagonismo allí donde hay, de modo muy ostensible, acoplamiento? La idea crítica estuvo animada, de parte a parte, por la esperanza de proporcionarle unos cimientos a la metafísica. Y las *Críticas* son más que una investigación previa a su fundación: a través suyo,

la Idea de la metafísica vuelve sobre un pasado fraudulento y traza *a la vez* el alzado del «país de la razón» y las vías sin salida en que se meten los metafísicos por haber confundido subrepticiamente el «ser en cuanto ser» y el ser de lo sensible. La originalidad de la *Crítica* procede del hecho de que en ella la metafísica no es criticada desde el exterior: lo mismo da discutirla como ciencia aparente, tal como surgió en la historia, que comenzar a restituirla en su autenticidad sistemática, rectificando sus principios y recortando con exactitud su campo de aplicación. Lejos de que haya antagonismo entre crítica y sistema, la crítica dibuja espontáneamente las articulaciones de la metafísica futura. Crítica y sistema se interfieren, pues no hubo «sistema kantiano», si entendemos por tal una terquedad retórica que habría terminado por agotar el proyecto inicial, –y Schelling parece ser una vez más el mejor intérprete, cuando combate «esta creencia casi universalmente extendida según la cual la *Crítica de la razón pura* no se referiría más que a un único sistema... a semejante obra no puede ocurrirle nada más triste que el hecho de tomar la metodología que establece para todos los sistemas por el sistema mismo»[1]. La Crítica, añade, contiene ya «la verdadera doctrina de la ciencia (*die eigentliche Wissenschaftslehre*)», que podrá comprender todos los sistemas.

Pero entonces nuestra pregunta no hace sino plantearse con mayor urgencia. ¿En qué se ha convertido a mitad de camino, por tanto, la metafísica? ¿Por qué seguirá siendo tan sólo un horizonte, si la idea de su realización, lejos de ser una supervivencia escolástica, constituía verdaderamente el fin del proyecto crítico? Nótese que la interpretación de Schelling pone fuera de juego la idea de metafísica e incluso el nombre de la disciplina que Kant se proponía constituir: en general, el idealismo alemán le reprochará más bien a Kant que no se haya atrevido a conjurar esta sombra. «En el fondo, Kant no se muestra hostil a esta metafísica y podemos constatar que adopta, aquí y allá, una actitud favorable con respecto a ella. Le daría la mejor acogida, con tal solamente de que fuese más consistente»[2]. Por tanto, Kant creía en la posibilidad de instaurar esta disciplina que se llamó –abusivamente– metafísica, –pero como otro creyó arribar a las Indias. En realidad, la empresa le desvió a otra parte, y no es sorprendente que la metafísica como ciencia se redujese a una tópica escolar, útil sin duda, pero con un interés lo bastante secundario como para que su redacción haya podido aplazarse indefinidamente: nos habíamos equivocado incluso más de lo que Kant anunció respecto de la esencia y la tarea de la metafísica. No se trata tanto de edificarla de una vez (tras él nadie volverá a pensar en ello) cuanto de medir gracias a esta investigación la envergadura, de pronto desvelada, de la palabra *ciencia*. Lo importante en la empresa kantiana es el presentimiento de que existe una ciencia que tan sólo es homónima respecto de las demás, no más general que las otras, sino en el fondo heterogénea con relación a ellas, –éste es el abismo entrevisto entre lo teórico y lo racional. Reduciendo el conocimiento teó-

[1] Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, p. 67 (Aubier [trad. esp. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid, Tecnos, 1993]).
[2] Schelling, *Ph. Mythologie*, Decimoquinta lección, p. 359.

rico al saber del entendimiento, Kant no sustituyó el falso saber metafísico por la fe, sino que indicó más bien la posibilidad de un saber cuya idea nunca habrían podido proporcionar los saberes del entendimiento: para designarlo, más vale borrar, pues, hasta el nombre de la metafísica. Ésta es *grosso modo* la lectura más favorable (la de Schelling, antes bien que la de Hegel) que el idealismo alemán hizo de la Crítica: no consiguió salvar la metafísica, pero el remontarse a sus fuentes que exigió esta tentativa no fue vano, pues permitió hacer surgir la idea de un saber inédito, que ya no sería una teoría consagrada a una objetividad dada, sino ciencia de los saberes, canon de los sistemas; liberó al menos el emplazamiento de este discurso cuyo título tan sólo podía usurpar cualquier metafísica («antigua» o proyectada). Se hizo por fin posible no ya hablar a propósito del absoluto, sino reconstituir su lenguaje: «Si el dogmatismo es el sistema que tiene por objeto el absoluto, desaparece necesariamente cuando el absoluto deja de ser objeto (*wo das Absolute aufhört Objekt zu sein*), es decir, cuando nosotros mismos nos volvemos idénticos a él»[3]. El saber clásico, de estilo cartesiano, que unificaba bajo la misma luz objetos de conocimiento *previamente dados*, deja paso a un discurso que los justifica engendrándolos, región tras región, –y tal que quien lo posee está seguro por fin de no hablar ya en nombre propio: ya no una metafísica, cuyo emplazamiento seguía siendo contingente, sino el *Saber de sí del absoluto*, cuyo primer esbozo fue la *Crítica*. Gracias a ella, «el espíritu humano obtiene finalmente y por vez primera la ciencia puramente racional, a la que nada que le fuese extraño a la razón tenía acceso, como era el caso de la antigua metafísica en que todavía hasta la época wolffiana podíamos encontrar un capítulo *de Miraculis* y otro *de Revelatione*. Esta metafísica quería ser un dogmatismo racional, pero su elemento racional nunca podía ser más que subjetivo y contingente. En su lugar advino el sistema interiormente necesario, de parte a parte, de un racionalismo objetivo, creación no de una razón subjetiva, sino de la razón misma»[4].

Ésta es la primera dirección en que se realiza la muerte de la metafísica, si le prestamos atención a la diferencia de dimensión entre la ciencia clásica y el saber absoluto post-kantiano, y si consentimos en ver en éste algo más que una banal revancha del dogmatismo contra el criticismo. Schelling y Hegel no hicieron más que explicitar ante todo la Idea de *V e r n u n f t w i s s e n s c h a f t*, en germen en la *Crítica* y en el *Preisschrift*.

La *Crítica del Juicio* desvela la segunda dirección en que se metamorfosea la idea de la metafísica. La Crítica ya no se preocupa, entonces, por despejar el terreno para la edificación de la ciencia suprema: su tarea es la de inventariar las formas de nuestra relación con lo suprasensible y determinar mejor el que desde siempre debería haber sido el tema de la metafísica, si no hubiese sido considerada como una disciplina teórica. «Aquí, la *Crítica* hace las veces de teoría». Entiéndase: ya no es prueba simplemente, como podía parecer en la Dialéctica trascendental, de la vanidad de toda teoría hiperfísica (lo

[3] Schelling, *Lettres*.
[4] Schelling, *Ph. Mythologie*, Decimosexta lección, p. 375.

cual todavía dejaba difusa la idea de lo suprasensible y se prestaba a una interpretación escéptica o positivista), sino que tiene como misión dibujar el contorno de la finitud *con respecto a lo suprasensible*, precisar en qué sentido el no saber es distinto de una ignorancia teórica, una prohibición de ir más allá. La meta explícita es articular la crítica teórica con la crítica práctica y recorrer como al ralentí el camino que lleva de una a la otra. Pero la continuidad de este tránsito, como sabemos, queda garantizada por un hilo conductor: la crítica última de la teología. O más bien por la reinterpretación de las significaciones teológicas, que desembocará en la demostración final de que no hay contenido teológico independiente, tan sólo una teología para la religión. Esto quiere decir que el resultado negativo y el resultado positivo de la *tercera Crítica* son indisociables: lo mismo da atribuirle la facultad de Juzgar las formas de la antigua finalidad dogmática que desplegar las diversas figuras bajo las que se anuncia lo suprasensible; al mismo tiempo que la posibilidad de la última disciplina de la metafísica especial queda definitivamente *comprendida*, la finitud encuentra por fin un rostro y «el hombre trascendental» remplaza al sujeto anónimo y puramente funcional de la crítica teórica. En el nivel de esta investigación a-teórica, la autocrítica de la metafísica adquiere necesariamente la forma de una *antropología*; la demostración de la finitud coincide con la descripción de regiones de la existencia y de la experiencia. De este modo, Kant desencadena el movimiento que conducirá a abandonar el análisis categorial en favor de la descripción de la vivencia y a transferir la metafísica especial al campo de la antropología, investido de una dignidad trascendental inesperada. Vemos nacer alrededor de Kant este desplazamiento antropológico de la crítica: en la carta en que Erhard habla del «interés del hombre total» como criterio de las verdades filosóficas (Carta de Erhard a Kant, 25 de octubre de 1792, XI, 382); –en la carta de Willmann, que Kant introduce en *El conflicto de las facultades*: «He enseñado en la *Crítica de la razón pura* que la filosofía no es una ciencia de las representaciones, los conceptos y las Ideas, o una ciencia de todas las ciencias, o algo semejante: sino una ciencia del hombre, de su representación, su pensamiento y de su acción» (*Streit.*, VII, 69). Signo de que, si el kantismo hacía en lo sucesivo imposibles los capítulos *de Miraculis* o *de Revelatione* en los manuales de metafísica, hacía posible, por el contrario, la intrusión de un ser empírico, «el hombre», en el campo de la razón pura.

¿Por qué era inevitable este cambio? Hemos intentado señalarlo en el margen de la *Crítica del Juicio*, donde vimos al concepto de finalidad, núcleo de la teología dogmática, canjearse en sentimientos y actitudes, –convirtiéndose las fenomenologías de la Belleza, de lo Sublime, del viviente, según la pretensión de la facultad de juzgar, en lo que las pruebas tradicionales eran a la existencia de Dios. Siguiendo la progresión de la *Crítica*, hemos localizado los atajos que se abrían y hemos constatado que los temas y los mitos venideros nacían espontáneamente de la descomposición de la metafísica pasada. Sin embargo, la *Crítica* no hace más que bosquejar de pasada estos atajos: ella misma sigue siendo un núcleo de indecisión y jamás franquea el umbral de la

Modernidad que instaura. Es como si, a través de este extraño libro, la tradición metafísica dudase a la hora de borrarse ante los saberes pretendidamente «concretos» (filosofías del arte, del inconsciente, de la historia) que deja germinar y que van a relevarla. Teóricamente, la metafísica está muerta –pero su edad teórica está todavía demasiado próxima como para que el «*Verstehen*» y el «*Erlebnis*» puedan pasar por sustitutos de la racionalidad. Los temas predilectos del «*Philosophieren*» ya están establecidos, pero corresponderá a las críticas y a los positivismos del siglo XIX liberar estos contenidos de su motivación trascendental o, *a fortiori*, del Absoluto del que son emblemas (en Hegel y Schelling), y concederles así el espesor de objetos de conocimiento, que se nos impondrán con tanta evidencia como a los metafísicos de antaño los «objetos suprasensibles». Entonces, pronto habremos perdido de vista lo que una lectura de la *Crítica del Juicio* debe obligarnos, por el contrario, a reconocer: que los temas de la Modernidad, tan concretos e inevitables como los autores de manuales se los muestran a los adolescentes, tan sólo son los vestigios de una muerte muy lenta de Dios. Pero, a falta de atención genealógica, pasamos el tiempo considerando como cosas las reliquias de antiguos conceptos («el sentido de la historia», «la finalidad del viviente», «el sentimiento estético»); esto es ideología, –más grave que el hecho de tomarse demasiado en serio ciertas preferencias sociales. Por eso es por lo que a menudo nos hemos permitido insistir en la relatividad de nociones que, desde Kant, nos parecen objetivas: *no hay conceptos concretos*, ni regiones empíricas (comprendido «el hombre») que desde siempre merezcan suscitar más en particular la atención del filósofo. La aclaración de ciertos temas no se atiene a su importancia intrínseca, sino a los desplazamientos y las remodelaciones de un discurso, que una obra como la *Crítica del Juicio* contribuye a hacer un poco menos imperceptibles: ha sido necesario que el discurso teológico se enturbiarse para siempre, para que a través del «sentimiento estético» obras geniales y paisajes pareciesen «hacernos señas»; para que «el organismo» herede significaciones del «cosmos», ha sido necesario que este concepto se vuelva problemático y la noción de Creación quede abandonada a los exegetas de la Biblia. Nuestros temas de hoy tan sólo son las marcas de estos corrimientos de tierra: para comprender o desmistificar aquéllos hay que remontarse a éstos, antes bien que a *condicionamientos* económicos o sociológicos falsamente tranquilizadores, puesto que tan sólo son a su vez otras tantas secuelas de la muerte de la metafísica. Sabemos a qué acusación nos exponen estas líneas: presentar la metafísica no como una florescencia cultural, sino como un campo de significaciones originales e indeductibles (donde se inscribe, entre otras, la significación «cultura»), ¿no es una paradoja bastante grosera o, por lo menos, sin interés? Sin ninguna duda, pero a condición de que nos coloquemos en la perspectiva del positivismo, entendido en el sentido –amplio, pero preciso– que Vuillemin le da a esta palabra al final de la *Philosophie de l'algèbre*: posibilidad de situarse en un terreno «a la vez neutro y absoluto; neutro en tanto que es enteramente extraño a las elecciones y las querellas de las teorías metafísicas, absoluto en la

medida en que una elección diferente del sistema de los principios resulta *a priori* imposible para un ser racional en general»[5]. Ahora bien, como esta certeza de poder alcanzar un fundamento libre de todo presupuesto recupera la esperanza de una instauración definitiva de la «ciencia», está igualmente expuesta al fracaso, que fue siempre el sino de estas tentativas; de hecho, elimina de forma demasiado apresurada «*lo metafísico*», complejo de significaciones que perfectamente puede ser transpuesto o incluso «destruido», pero con el que resulta imposible acabar de una vez por todas. El elemento metafísico no es nada más que la imposibilidad para el filósofo de no ser un continuador, el blando movimiento de una tradición que reaparece jugueteando a través de aquello mismo que pretende clausurarla: si hay una unidad de la historia de la filosofía, más acá de las rupturas efectuadas por los grandes fundadores, ¿no es porque estos operan siempre, de un modo u otro, *en* el campo que pretenden abarcar enteramente? Por tanto, reconocer que «la metafísica» es este *a priori* envolvente no es sustituir a modo de desafío la superestructura por la infraestructura, sino solamente constatar que jamás tenemos garantía de saber *a partir de qué* pensamos los «objetos» que nos parecen mejor localizados («la vida», «la técnica», «la estética»), y discutirle a las inciertas positividades la seguridad en que se encuentran de aportar la verdad sobre «cosas» respecto de las que ni siquiera se preguntan si no se trataría de los avatares del principio de razón suficiente o del principio de determinación completa. Muy lejos de profesar un idealismo delirante, se trata de prevenir la confusión entre lo metafísico y lo empírico. Los análisis falsamente «concretos» de la *Crítica del Juicio* comienzan a hacer posible esta confusión; en seguida Schopenhauer la va a normalizar en un texto capital[6]. Pero, en la medida en que la Crítica constituye la temática de la que los filósofos irán a sacar sus «datos inmediatos», nos permite retomar aún la estrategia conceptual respecto de la que éstos tan sólo serán el disfraz y encontrar el suelo en que tienen su matriz tantos saberes que se pretenden «humanos» tan sólo porque están desprovistos de «*territorium*».

En efecto, de aquí nace lo que Granger llama «esa parte ambigua de la filosofía, que tan sólo es una mitología, compromiso bastardo entre metafísica y ciencia, escoria tornasolada pero sin peso depositada por el pensamiento irracional»[7]. Diríamos más bien, en este caso: depositada por una racionalidad que Kant juzgaba ya arcaica, pero que reinterpretó en lugar de suprimirla. Vemos en esta «irracionalidad» el efecto de un destino, más que el de una mistificación: en el sector conceptual que hemos circunscrito en el curso de este trabajo, tan sólo se trata del otro nombre para contenidos metafísicos que la *Aufklärung* había desechado sin disolverlos y que la *tercera Crítica* introdujo en una nueva red. ¿Estas significaciones vuelven obstinadamente al discurso filosófico tan sólo por complacencia o por pereza? ¿No es más bien porque resulta imposible librarse de ellas, incluso una vez que hemos renuncia-

[5] Vuillemin, *Ph. algèbre*, p. 503.
[6] Schopenhauer, *Monde comme volonté*, Apéndice, pp. 534-6.
[7] Granger, *Pensée formelle*, p. 216.

do de forma expresa a la idea de la metafísica como ciencia? ¿Cómo explicar de otro modo el hechizo que ejerce siempre la *Crítica*, aunque ya no podamos ser kantianos? Una vez despejado por ella el terreno, nunca se edificó la «ciencia» prometida y tan sólo quedaron algunas «escorias» sobrantes de la empresa, nuevos «*tópoi*» que iban a enriquecer la cháchara de los doctos. ¿Podemos poner fin a esta cháchara haciendo del kantismo la filosofía de una ciencia superada, cómplice aún de la ontología clásica? Sería temerario decidirlo aquí; pero no nos parece que este golpe de timón baste para resolver la cuestión; no nos parece (y lamentamos que así sea) que tengamos derecho a bautizar peyorativamente de *ideología* al conjunto de las significaciones mediante las que cada época, desde Kant, comenta la decadencia de la teología racional, y las palabras clave que entonces modifican su discurso. «Finalidad sin fin» en 1790, «fmitud» hoy día; sin duda, tan sólo son palabras, pero palabras que es posible situar, a falta de comprenderlas, y en torno a las cuales se organiza de otro modo la finitud de la razón. Resulta dudoso que alguna crítica lingüística o histórica se encuentre en condiciones de desembarazarnos de estas significaciones regulativas: otras las sustituirán, algún otro «saber» no teórico deberá aún hacer las veces de teoría. Lo que queda de la crítica de la metafísica en ausencia de la metafísica que anunciaba es solamente esta espuma en la superficie del lenguaje y la imposibilidad de descifrar por entero algunas palabras griegas o alemanas, junto con la imposibilidad de renunciar a ellas. Así se prolonga la época de la *Crítica*.

«Nuestro tiempo es el tiempo de la Crítica»: estas palabras cobran un valor a la vez profético e irónico, si pensamos que no ha habido, después de Kant, ninguna gran tentativa filosófica que no haya pretendido clausurar la edad crítica o predecir su clausura. «Parece que Kant haya querido dejarle un lugar a la metafísica fuera de la Crítica, una vez que la Crítica la hubiese situado en su verdadero emplazamiento y en el buen camino. Algo distinto ocurrió con sus serviles alumnos: para ellos, la filosofía quedaba contenida en la Crítica misma»[8]; «Los filósofos del futuro no querrán ser llamados críticos. Considerarán que decretar, como gustan hoy tanto de hacerlo, que la filosofía misma es una ciencia crítica y nada más es ofender gravemente a la filosofía... Las críticas son las herramientas de los filósofos, por tanto, es muy necesario al respecto que haya filósofos. El gran chino de Königsberg solamente era él mismo un gran crítico»[9]. Este futuro no ha llegado y seguimos siendo contemporáneos de la *Crítica*. Hasta el punto de que nos preguntamos si Kant no habrá liberado sin saberlo, en la relación que instituyó entre Crítica y metafísica, la esencia de ésta: discurso que tan sólo tiene sentido en virtud de las tentativas siempre frustradas de sacarlo por fin a la luz, –texto que vive solamente de la exégesis vana que sugiere y que vuelve insatisfactoria la explicación que, sin embargo, lo saca de la sombra. Crítica y metafísica se han vuelto indisolubles. Y el filósofo, una vez que ha cobrado conciencia de ello, ya no

[8] Schelling, *Ph. Mythologie*, p. 369.
[9] Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal,* aforismo 210 [trad. esp. *Más allá del bien y del mal,* Madrid, Alianza, 2003].

emprende la construcción de una «ciencia» quimérica; ya no pretende ni siquiera comentar la experiencia; sabe que nunca hará más que desplazar algunas significaciones sobre el tablero léxico que desde el siglo XVIII llamamos «historia de la filosofía», siendo éste el lugar en que incesantemente se repite la separación entre la pretensión (o la nostalgia) sistemática y el resultado objetivo, sólo terminológico. Este estado de cosas no es tan nuevo. Los clásicos lo entrevieron como a fogonazos. Les ocurrió que se tomaron al pie de la letra (en su sentido desesperante) la fórmula de Aristóteles: *ciencia siempre buscada*. Aún hoy, declara Leibniz en 1694[10], «esta reina de las ciencias» sigue siendo «buscada», y los términos que usamos para ello (sustancia, causa, acción, relación, similitud) «por lo corriente se nos escapan...; las definiciones que habitualmente damos ni siquiera son nominales, aunque no expliquen nada en absoluto». Y, «no obstante, de tiempo en tiempo, *por una especie de necesidad*, los hombres emplean palabras metafísicas y se vanaglorian de comprender lo que han aprendido a decir». En este trabajo tan sólo hemos querido aclarar genealógicamente por qué «especie de necesidad» ciertas palabras –belleza, sublime, finalidad, fin natural– adquirieron el valor de *leitmotiv* en el último recodo del siglo XVIII. Hemos querido desemboscar con ello, en un punto preciso, la ilusión que consiste en creer que en el corazón del llamado discurso «filosófico» se trata todavía de conceptos cotidianos o de las ciencias positivas, *incluso si las palabras son parecidas*, –brevemente, que la filosofía tiene algo que ver con la vida. No se pretende con ello que este código sea más «profundo» que los demás, simplemente es otro. No pretendemos que sea de origen sagrado o que el «Ser» nos haga en él sus confidencias. Pensamos solamente que hay que abordar este discurso autónomo como la etnología aborda hoy día los mitos: vaciándolos de su «sentido» pretendidamente humano. Para-lenguaje que persiste como ruido de fondo incluso cuando ha sido abolido aquello de lo que pareció que hablaba (el yo, el mundo, Dios), el discurso metafisico, lejos de ser un fantasma forjado por los hombres, diría entonces el sinsentido de nuestra condición de modo menos enfático, pero más decisivo que todas las meditaciones sobre la finitud –de las que ya Kant se burlaba. Nos invitaría al menos a anular sin escrúpulos eso que las religiones llaman «sentido de la vida», y el fanatismo, «sentido de la historia».

[10] Leibniz, *De la réforme de la philosophie première.*

Index rerum

Los textos de Kant se citan según la *Akademie-Ausgabe*. La *Crítica de la Razón pura* (*KrV*), 1ª y 2ª edición, es señalada como A y B, remitiendo a la paginación de la Academia (en lo alto de la página) y no a la de la edición original (al margen). El presente *index* se ha compuesto no tanto en función de las materias tratadas cuanto en lo que se refiere a los textos de Kant citados.

INDEX DE LOS AUTORES CITADOS

ÍNDICE

COLECCIÓN DE *ANÁLISIS Y CRÍTICA* 2008

Jean-François Kervégan. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad.*

Gérard Lebrun. *Kant y el final de la metafísica.*

Ives-Charles Zarka. *Filosofía y política en la época clásica.*

Domenico Losurdo. *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant.*

Gérard Lebrun. *El reverso de la dialéctica. Hegel a la luz de Nietzsche.*

Michael Heinrich. *Crítica de la economía política. Una introducción.*

Gérard Lebrun. *La paciencia del concepto.*

